BR
743
H36
SP

500

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/deutschlandunden00unse

Deutschland und England

in ihren kirchlichen Beziehungen

Acht Vorlesungen im Oktober 1916
an der Universität Upsala
gehalten

von

Albert Hauck
Professor in Leipzig

GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

MISSIONS-BIBLIOTHEK IN BASEL

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1917

679

BR
743
H36

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.
Copyright 1917 by J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorbemerkung	1
1. Angelsächsische Missionare in Deutschland	3
2. Die Träger der theologischen Bildung	18
3. Wiclif und Huß	31
4. Die deutsche Reformation und England	47
5. Der Methodismus	63
6. Die neueren Freikirchen	77
7. Das kirchliche Vereinswesen	95
8. Blick auf die Gegenwart	111
Anmerkungen	127—134

341697

Indem ich die Vorlesungen beginne, zu deren Abhaltung ich durch die Olaus-Petri-Stiftung Ihrer Universität aufgefordert worden bin, ist es meine erste Pflicht, den hochverehrten Männern, die den Vorstand der Stiftung bilden, meinen ebenso aufrichtigen wie warmen Dank dafür auszusprechen, daß sie mir die Möglichkeit gaben, an dieser Stelle zu Ihnen zu reden, als Deutscher zu Angehörigen einer fremden Nation. Es ist stets des Dankes wert, wenn ein Gelehrter veranlaßt wird, die Ergebnisse seiner Studien und die Anschauungen, die daraus erwachsen sind, auch solchen vorzulegen, denen er an sich ferne steht; denn dadurch werden die Schranken, die auch das geistige Leben der Menschheit einengen, durchbrochen. In diesem Augenblick aber ist eine solche Aufforderung für einen Deutschen ganz besonders wertvoll. Deutschland steht seit Jahren in einem Kampfe, bei dem es sich um seine Freiheit, seine politische und wirtschaftliche Existenz handelt. Die Feinde, mit denen es ringt, sind ihm an Zahl und an äußeren Hilfsmitteln weit überlegen: es ist ein ungleicher Streit, den wir führen müssen. In diesem Kampfe aber steht die Sympathie der Welt nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt, auf seiten des Schwächeren. In Deutschland täuscht sich niemand darüber, daß wir

unter den Völkern der Erde wenige Freunde haben. Das wußten wir, ehe der Krieg begann, und das erfahren wir jetzt, während wir die Waffen führen. Um so wertvoller ist es für uns, daß wir wenigstens in diesem Lande eines gerechten Urteils und eines freundlichen Entgegenkommens sicher sind. Als einen Beweis dafür darf ich es betrachten, daß die Olaus-Petri-Stiftung in diesem Jahre mich, einen Deutschen, veranlaßt hat, hier das Wort zu nehmen. Sie hat dadurch ausgesprochen, daß sie keine Entfremdung der beiden Völker will, sondern daß sie an der geistigen Gemeinschaft zwischen ihnen unverrückt festhält. Das danke ich ihr von ganzem Herzen. Möge es mir vergönnt sein, so zu reden, daß durch die bescheidenen Worte, die ich zu sagen habe, das geistige Band verstärkt wird, das seit Jahrhunderten Schweden und Deutschland verbindet.

Den Gegenstand dieser Vorlesungen — Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen — habe ich im Einverständnis mit dem Vorstand der Olaus-Petri-Stiftung gewählt. Ich werde friedliche Bilder zeichnen. Sie mögen neben den Nachrichten von Kampf und Streit, die uns jeder Tag bringt, ihr Recht behalten. Nehmen Sie sie auf als eine Mahnung daran, daß Deutschland nicht kämpft um des Kampfes halber. Wir lieben den Frieden und suchen ihn auch im Streite.

1.

Angelsächsische Missionare in Deutschland.

Die kirchlichen Beziehungen, die zwischen England und Deutschland im Wechsel der Jahrhunderte bestanden, haben, soviel ich weiß, eine zusammenhängende und umfassende Darstellung noch nicht gefunden, so manches im einzelnen gearbeitet worden ist. Auch ich kann den Gegenstand im Laufe weniger Stunden nicht erschöpfen; ich muß mich begnügen, die Hauptpunkte hervorzuheben. Doch wird, wie ich hoffe, auch dies nicht ganz ohne Wert sein. Es gewährt einen Einblick in den Zusammenhang zwischen der nationalen und der allgemeinen Entwickelung der Menschheit. Der Fortschritt der Menschheit beruht auf dem geistigen Austausch, der zwischen ihren Gliedern, den Völkern, statt hat. Es gibt kein Volk, das ganz aus sich selbst geworden wäre; alle werden, was sie sind, durch Gaben, die sie von jenseits ihrer Grenzen empfangen. Was wäre Griechenland geblieben ohne die Anregungen, die von Asien aus auf das europäische Grenzland ergingen? Was wäre Rom geworden ohne den Einfluß, den die griechische Kultur auf die werdende Welthauptstadt ausübte? Umgekehrt bleibt auch das Größte, was ein Volk erarbeiten kann, für die Menschheit fruchtlos und wertlos, wenn es als Sonderbesitz *einer* Nation eifersüchtig gehütet und gewahrt wird: es erstarrt und verkümmert. Geben macht die Völker nicht ärmer noch schwächer; im Gegenteil, indem sie andern das Ihre spenden, wachsen sie an Kraft und geistigem Besitz. Eben-

sowenig stört das Nehmen ihre nationale Eigenart: ist ein Volk stark genug, das Übernommene durch redliche Arbeit sich zu eigen zu machen, so wird sie dadurch bereichert und vertieft. So notwendig und so fruchtbar demnach der geistige Austausch zwischen den verschiedenen Völkern ist, so ist er doch nicht gleichmäßig: Geben und Nehmen wiegen sich niemals auf. Ich habe Griechenland und Rom genannt. Von einem gegenseitigen Austausch zwischen ihnen läßt sich nicht reden. Rom hatte Hellas nichts zu bieten. Für das, was es empfing, lohnte es nur dadurch, daß es in der eigenen ein Stück griechischer Kultur dem Westen Europas vermittelte. Vollends die keltischen Völker, die durch die Ausbreitung des römischen Reichs zu Gliedern der europäischen Kulturwelt wurden, verhielten sich rein empfangend. Die antike Kultur wurde am Po und an der Rhone, an der Loire und der Themse heimisch; aber einen keltischen Zusatz erhielt sie nicht.

Komplizierter als in der alten Zeit ist das Bild des geistigen Austausches innerhalb der europäischen Kulturwelt während des Mittelalters. Denn nun war die Einheit des Reichs, die ihn Jahrhunderte lang ermöglicht, erleichtert, zum Teil herbeigeführt hatte, dahin. Die europäischen Völker standen selbständig nebeneinander; es begann die Bildung der nationalen Kulturen. Das bedeutete, obwohl das Bewußtsein der Einheit der Kultur nie verloren ging, in gewissem Maße einen gegenseitigen Abschluß. Aber in der Kirche war eine große, ihrem Wesen nach internationale Organisation vorhanden, die einen unvergleichlichen Einfluß auf alle Gebiete des Lebens übte. Sie duldete keinen Abschluß. Die Anstöße, die auf dem kirchlichen Gebiet gegeben wurden, wirkten denn auch strahlenförmig nach den verschiedensten

Richtungen fort. Man kann das an so ungleichartigen Erscheinungen wie der scholastischen Theologie und dem Sektenwesen beobachten. Doch so gewiß das richtig ist, so unverkennbar ist auch, daß die nationale Abgrenzung die Austauschmöglichkeiten zwischen Ländern, die sich nicht direkt berührten, beeinträchtigte. Es ist, von vereinzelten Ausnahmefällen abgesehen, kaum möglich, Einwirkungen nachzuweisen, die von England oder Skandinavien aus auf das mittelalterliche Italien oder Spanien geübt wurden. Der geistige Austausch war im Mittelalter weit ungleichmäßiger als in der alten Zeit: er war durch eine größere Zahl wechselnder Faktoren bedingt, mindestens beeinflußt als vorher.

Erst die letzten Jahrhunderte haben allmählich über diesen Punkt hinausgeführt. Unter allen Fortschritten des neunzehnten Jahrhunderts scheint mir der größte, daß der geistige Austausch zwischen den Nationen der Welt anfing allseitig und gleichmäßig zu werden: keiner war versagt zu geben, keiner verwehrt zu nehmen. Gott möge verhüten, daß der Weltkampf der Gegenwart die Welt an diesem Punkte um Jahrhunderte zurückwerfe! An Erscheinungen, die die Befürchtung wachrufen, es möge geschehen, fehlt es im Lager unserer Feinde nicht.

Ich habe diese Bemerkungen vorausgeschickt, um das Ungleichmäßige in den kirchlichen Beziehungen zwischen England und Deutschland verständlich zu machen. Wir beobachten nicht die Arbeit einer ununterbrochen, stetig wirkenden Kraft, sondern was geschieht, geschieht gewissermaßen stoßweise. Aber das ist keine vereinzelte Erscheinung: die Unregelmäßigkeit ist auf dem Gebiet, das uns beschäftigt, Regel.

Nichts erscheint naturgemäßer, als daß wie die ältere Kultur auf die jüngere, so auch die ältere Kirche auf die

jüngere wirke. Aber welche Kirche ist älter, die englische oder die deutsche? Die Frage läßt sich stellen, aber beantworten läßt sie sich nicht. Das westliche Germanien, die jetzt deutschen Alpenländer bis an und über die Donau, und das südliche Britannien waren sämtlich Bestandteile des römischen Reichs. In allen diesen Landschaften bildeten sich frühzeitig Christengemeinden. Sie wurden nicht gegründet, sondern sie entstanden, indem die Wogen des Weltverkehrs Christen dahin und dorthin trugen. So waren schon in der apostolischen Zeit die große Gemeinde in Rom und die kleine in Puteoli entstanden. Denselben Ursprung hatten die ersten Gemeinden am Rhein, an der Donau und in Britannien. Sie lagen im germanischen und keltischen Volksgebiet; aber sie wurden Glieder der Reichskirche. Auch wenn sie Kelten und Germanen, dazu wohl auch Griechen und Syrer in größerer Zahl unter ihren Mitgliedern hatten, war die Sprache ihrer Gottesdienste die lateinische und wurden sie als lateinische Gemeinden betrachtet[1].

Waren die Anfänge des Christentums im jetzigen Deutschland und jetzigen England gleich, so nahm die Weiterentwickelung alsbald eine verschiedene Richtung. Die bischöflichen Gemeinden am Rhein und an der Mosel sind niemals zugrunde gegangen. Sie bestanden fort, obwohl an die Stelle der römischen Herrschaft die deutsche trat und, was viel mehr sagt, obwohl die alte Bevölkerung durch eine neue ersetzt wurde. Die Kirche von Trier reicht sicher bis ins zweite Jahrhundert hinauf; ihr Bestand wurde nie unterbrochen, aber ihre Glieder sprachen im 2., 3., 4. Jahrhundert lateinisch oder keltisch, seit dem 5. reden sie deutsch. Der jetzige Bischof von Trier hat alles Recht, sich als den Nachfolger der ersten Bischöfe seiner Metropole zu betrachten; aber er leitet eine andere

Gemeinde als jene: die Nationalität der Stadt hat sich gewandelt. Ähnlich sind die Verhältnisse in Köln, Mainz, Worms, Speier, Augsburg, Regensburg u. a. Ganz anders in Britannien. Dort wurde die Kirche, soweit die angelsächsische Eroberung reichte, vernichtet. Zwischen den christlichen Urgemeinden des Landes und der englischen Kirche gibt es keine Verbindung. Soll man deshalb sagen: die deutsche Kirche ist die ältere? Aber man wird bedenklich, diesen Satz auszusprechen, wenn man sich erinnert, daß England früher ein christliches Land war als Deutschland. Es gab viele Tausende von deutschen Christen, ehe ein einziger Angelsachse etwas vom Christentum wußte; aber als das englische Volk christlich war, war fast die Hälfte von Deutschland noch heidnisches Land.

Daß die Mission in England so rasche Erfolge hatte, war das Verdienst Roms und des großen Papstes, der, selbst noch ein Mann der alten Welt, an der Schwelle des Mittelalters steht, Gregors d. Gr. Das erste Blatt der Kirchengeschichte Englands war beschrieben, als i. J. 597 sein Sendling Augustin in Dorovernum, d. i. Canterbury, einzog. Er ließ ein Kreuz mit dem Bilde „des großen Königs, Jesus Christus" vor sich hertragen und seine Genossen sangen, als sie die Stadt betraten, die Litanei: Deprecamur te, domine, in omni misericordia tua, ut auferatur furor tuus et ira tua a civitate ista et de domo sancta tua, quoniam peccavimus. Alleluia[2].

Das war ein eindrucksvoller Anfang. Aber nicht der erste Anfang. Denn die römischen Sendboten fanden in Dorovernum bereits Bekenner des christlichen Glaubens. Der König Aethelbert von Kent, der Augustin Aufnahme gewährte, war mit einer fränkischen Prinzessin

namens Bercta vermählt. Sie war eine Christin. In ihrem Gefolge war ein fränkischer Bischof nach England gekommen; er trug den guten deutschen Namen Liuthard. In der Nähe der Stadt lagen die Trümmer einer alten christlichen Kirche aus der Römerzeit. Liuthard hatte sie wiederhergestellt und dem fränkischen Nationalheiligen Martin geweiht. Dort hielt er der Königin christlichen Gottesdienst[3]. Der erste Spatenstich war also schon geschehen, als Gregors Boten die englische Küste betraten: eine erste Beziehung zwischen der halb deutschen fränkischen Kirche und England war hergestellt. Doch bleibt den Sendlingen Gregors das Verdienst, das Werk der angelsächsischen Mission energisch aufgenommen zu haben. Es dauerte nicht ein Jahrhundert, so war es vollendet. So glücklich, wie kaum in einem zweiten Land, konnte die Kirche ihr Leben in England entfalten. Damit war die Möglichkeit, in die kirchliche Entwickelung des Kontingents fördernd einzugreifen, gegeben.

Weit langsamer vollzog sich der Übergang Deutschlands zum Christentum. Im sechsten und siebenten Jahrhundert herrschte es im alten Römergebiet am Rhein. Aber schon in Schwaben und Baiern war die aus der Römerzeit gebliebene christliche Einwohnerschaft mit einem stärkeren heidnischen Bevölkerungsteil durchsetzt[4]. Mit der fränkischen Einwanderung war der christliche Glaube den Main aufwärts nach Ostfranken vorgedrungen[5]. Aber weder hier noch im benachbarten Thüringen war der Sieg bereits erreicht. Vollends die niederdeutschen Stämme, Friesen und Sachsen, waren vom Christentum fast noch unberührt.

Eine große Arbeit war also noch zu leisten. Es waren englische Männer, die am Ausgang des siebenten Jahrhunderts Hand anlegten, das Werk zu vollbringen.

Dadurch wurde der zweite, stärkere Verbindungsfaden zwischen der englischen und der deutschen Kirche geknüpft. Wenn man an diese Tatsache erinnert, denkt jedermann an Bonifatius und seine Arbeitsgenossen[6]. Man hat ihn als den Apostel der Deutschen gepriesen. Mag auch diese Bezeichnung zu hoch gegriffen sein, so sind doch seine Verdienste um die Begründung und die Festigung der Kirche in Deutschland unbestreitbar. Von den Männern und Frauen, die ihm folgten, sich unter seine Leitung stellten und ihre Arbeit mit der seinen verbanden, zählt die katholische Kirche nicht wenige zu ihren Heiligen. Auch in den Landschaften, die protestantisch geworden sind, ist das Gedächtnis an sie und ihr Wirken nicht verschollen.

Aber das Bild ist zu arm und zu leer, wenn man lediglich an Bonifatius und die Seinen denkt. Denn der Eintritt der Angelsachsen in die kirchliche Arbeit auf dem deutschen Gebiet begann vor ihm, und lange nach seinem Tod hörte ihr Zustrom nach dem Kontinent nicht auf.

Im Jahr 678, als Bonifatius drei oder vier Jahre alt war, führte ein Zufall einen der leitenden kirchlichen Männer Englands, den Erzbischof Wilfried von York, in das damals noch heidnische Friesland[7]. Er hatte von seinem Sitze weichen müssen und war auf dem Wege nach Rom, um dort Hilfe zu suchen. Als er über die Nordsee schiffte, verschlug ihn der Wind an die friesische Küste. Der König Aldgild nahm den Flüchtling wohl auf; er blieb den Winter in Friesland und predigte den christlichen Glauben. Man hat keinen Grund, die Angabe Bedas zu bezweifeln, daß er während jenes Winters eine große Anzahl von Friesen für die Annahme des Christentums gewann[8]. Damit war die Türe geöffnet.

In den nächsten Jahren und Jahrzehnten waren zahlreiche Missionare in Friesland tätig: Wictberct, Willibrord mit zwölf Genossen, Suidberct, Adalbert, schließlich Winfrid[9]. Sie alle stammten aus England. Die größten Verdienste erwarb sich Willibrord. Man sagt nicht zu viel, wennn man ihn, den ersten Erzbischof von Utrecht, als den Apostel Frieslands bezeichnet. Denn durch seine Arbeit wurde der Sieg des christlichen Glaubens entschieden. Doch hörte das Zuströmen von Angelsachsen zur kirchlichen Tätigkeit in Friesland auch mit Willibrords Tode nicht auf: wir hören noch ein paar Namen, Alubert, Liafwin, Willehad[10]. Aber die vereinzelten Namen geben kein Bild der wirklichen Verhältnisse; man muß, um es zu gewinnen, die Arbeit der Namenlosen hinzunehmen. Erst in der Mitte des achten Jahrhunderts trat ein fränkischer Mann, Gregor von Utrecht, an die Spitze der kirchlichen Arbeit in Friesland.

Wie bei den Friesen so waren bei den benachbarten Sachsen die ersten Missionsprediger englische Männer: Suidberct, die beiden Ewalde, Bira, Willehad[11]. Aber auch hier: wie wenig sagen diese Namen! Eine lebhaftere Anschauung gibt der Brief eines englischen Priesters Wigberht an den Bischof Lul von Mainz. Er bittet um Auskunft, ob die Missionspredigt unter den Sachsen möglich sei, und berichtet dabei, daß mit Gottes Hilfe gar viele, quam multi, der Sachsenbekehrung zu dienen wünschten[12]. Daß das nicht übertrieben war, bestätigt Alkuin, der von seiner Heimat, Nortumbrien, sagt, daß neue und immer neue Diener des Wortes von dort her in das Sachsenland kamen[13]. Auch hier hat man keine der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung, wenn man nur an die paar Männner denkt, deren Namen wir kennen.

Dutzende standen ihnen zur Seite, deren Namen längst verschollen sind.

Endlich war auch im mittleren Deutschland, am Main und in den Landschaften nordwärts und südwärts des Flusses die Zahl der Angelsachsen, die im Dienste des Christentums arbeiteten, sehr bedeutend. Wieder ist eine ziemlich große Zahl von Namen auf uns gekommen. Aber auch hier muß man im Sinne behalten, daß die spröde Überlieferung nur diejenigen Namen bewahrt hat, deren Träger später hervorragende Stellungen einnahmen. An der Spitze der Bischofslisten von Mainz, Würzburg, Eichstätt und dem bald wieder aufgelösten Bistum Erfurt stehen die Namen englischer Männer: Lul, Burkhard, Willibald, Dadanus. Nicht minder hatten die ersten Klöster in diesen Gegenden: Amöneburg, Ohrdruff, Fritzlar, Fulda, Heidenheim, Tauberbischofsheim, Kitzingen englische Leiter und Leiterinnen und englische Insassen. Am wichtigsten war, daß sich unter den Pfarrern eine Menge englischer Priester fand. Bonifatius schreibt in seinen letzten Lebensjahren mit Bezug auf seine Schüler an den einflußreichen Abt Fulrad von St. Denis: Sie sind fast alle Fremde, die einen Priester, die an vielen Orten zum Dienst der Kirche und des Volks eingesetzt sind, andere Mönche, beauftragt mit der Unterweisung der Jugend; unter ihnen bejahrte Männer, die viele Jahre vor mir hier gelebt und gearbeitet haben[14]. Nach diesen Worten irrt man schwerlich, wenn man die aus England in den Jahren des Bonifatius nach Deutschland gekommenen Priester nicht nach Dutzenden, sondern nach Hunderten zählt.

Ich habe an diese Einzelheiten erinnert, da sie zeigen, daß es sich bei der angelsächsischen Mission in Deutschland nicht um die Tätigkeit vereinzelter, von der Gesamt-

heit sich absplitternder Männer handelte: was geschah, war ein Stück Volksunternehmen. Man versteht das, wenn man sich erinnert, daß eines der Motive, durch welche die Angelsachsen nach Deutschland geführt wurden, die Stammverwandtschaft der beiden Völker war. Bonifatius richtete um das Jahr 737 eine dringende Aufforderung an seine Volksgenossen zur Unterstützung der Sachsenmission. Hier liest man die Mahnung zur Fürbitte für dieses Werk: Gott und der Herr Jesus Christus, der will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, möge die Herzen der heidnischen Sachsen zum Glauben bekehren[15]. Bonifatius fügte hinzu: Erbarmt euch ihrer; denn auch sie pflegen zu sagen: Wir sind eines Bluts und eines Gebeins. Man pflegte im achten Jahrhundert die kontinentalen Sachsen im Unterschied von den Angelsachsen als die „Altsachsen" zu bezeichnen[16]. So lebhaft war man sich des Stammeszusammenhangs noch bewußt.

Die Arbeit englischer Priester an der Begründung und Organisation der Kirche in Deutschland währte länger als ein Jahrhundert. Im Jahre 678 landete Wilfrid an der Küste von Friesland, im Jahre 787 wurde Willehad zum Bischof von Bremen geweiht. Diese beiden Ereignisse bezeichnen den Anfangs- und Endpunkt. Viel treue Hingebung, viel Mut und viel geduldige Ausdauer wurden in dieser Arbeit bewiesen. Ging nicht jedes Samenkorn auf, das ausgestreut wurde, opferte mancher Mann Kraft und Leben, ohne etwas zu erreichen, so fehlte doch im großen und ganzen der Erfolg nicht. Es wäre übertrieben, wenn man sagen würde: Das Christentum ist in Deutschland durch die Angelsachsen zum festen Bestand gekommen. Denn neben ihrer Tätigkeit ging die zahlreicher anderer Männer her, die sich um die Erreichung

desselben Zieles bemühten; vor allem aber verband sich mit der Kraft des persönlichen Handelns, die sie in die Wagschale legen konnten, die stärkere Macht, die in der Wirkung der allgemeinen Verhältnisse liegt, um jenes Ergebnis herbeizuführen. Aber wenn Deutschland nicht durch die Angelsachsen zu einem christlichen Lande wurde, so auch nicht ohne sie. Auch dies ist Ruhms genug.

Doch um den Erfolg zu würdigen, ist noch eine Frage zu erwägen: Haben die angelsächsischen Priester, die in Deutschland den christlichen Glauben predigten, ihn den Deutschen in einer irgendwie eigenartigen, nur in England zu findenden Gestalt gebracht? Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, ist man genau genommen berechtigt, vom Beginn des geistigen Austausches zwischen den beiden Ländern zu reden. Muß sie verneint werden, so bleibt das Verdienst der angelsächsischen Glaubensboten um die Ausbreitung der Kirche ungeschmälert, aber für die Deutschen waren sie nur die Vermittler des Gemeinkatholischen.

Die Frage löst sich, wenn man sich vergegenwärtigt, ob die englische Kirche des siebenten und achten Jahrhunderts ihre besondere Eigenart hatte, durch die sie sich von den übrigen Kirchen der abendländischen Welt unterschied.

Für das, was die englische Kirche des frühen Mittelalters war und wurde, ist die Tatsache entscheidend, daß England den christlichen Glauben durch einen Papst erhielt. Dadurch gewann es eine Sonderstellung unter allen germanischen Völkern. Überblickt man die Bekehrungsgeschichte der jungen, allmählich in den Gesichtskreis der alten Welt eintretenden germanischen Stämme und Völker, so ist man überrascht, wie gering die Verdienste Roms um die Begründung des Christentums in

der sich neu bildenden abendländischen Welt gewesen sind. Die Päpste ließen es ohne energische Gegenwirkung geschehen, daß auf dem Reichsboden sich eine arianische Kirche bildete, die von den Grenzen Pannoniens bis an die Gestade des atlantischen Ozeans reichte und sich über einen Teil der Nordküste Afrikas ausbreitete. Wenn derjenige deutsche Stamm, der unter allen die größte Zukunft hatte, der der Franken, trotz der gotischen Bestrebungen, auch ihn für das arianische Christentum zu gewinnen, den katholischen Glauben annahm, so geschah das ohne jede Mitwirkung der Päpste. Chlodovech handelte mit Rücksicht auf die Zustände in dem von den Franken besetzten Gallien. Daß er sich von einem katholischen Bischof taufen ließ, war für Rom ein unvorhergesehener Glücksfall. Aber auch nach der Bekehrung der Franken hatte man an der Kurie kein Auge für das folgenschwere Ereignis, das sich diesseits der Alpen vollzogen hatte.

Hier Bekehrung ohne Rom, dort Bekehrung durch Rom. Was war die Folge?

Die englische Kirche übernahm die in Rom herrschende Gesamtanschauung, also nicht nur den christlichen Glauben, sondern ebenso die Rechtsüberzeugungen, die dort über die Verfassung der Kirche, besonders über die Stellung des Papstes in ihr galten. Sie waren längst ausgebildet; schon im fünften Jahrhundert war auch durch den Kaiser anerkannt[17], daß der römische Bischof kraft der Verdienste des Petrus, der Würde der Stadt und der Entscheidung der nicänischen Synode den Primat, d. h. die oberste richterliche und gesetzgebende Gewalt in der Kirche, besitze. Man war überzeugt, daß nur dann der Friede in der Kirche gewahrt werden könne, wenn die Gesamtheit der Christen im Papste ihren Leiter erkenne.

Auch die fränkischen Christen waren Katholiken.

Sie waren weit davon entfernt, der römischen Kirche gleichgiltig, geschweige denn feindselig gegenüberzustehen. Sie verehrten in Rom die durch das Blut der beiden Apostel geweihte Kirche, sie erblickten in ihrem Bischof den ersten Bischof der Christenheit. Aber die Art, wie die fränkische Kirche entstanden war, brachte es mit sich, daß von päpstlichen Regierungsrechten in ihr nicht die Rede war. Selbst ein Mann wie Gregor d. Gr. konnte Maßregeln, deren Durchführung er wünschte und für nötig hielt, nicht gebieten. Er mußte sich begnügen, die Könige zu ihrem Vollzug zu mahnen, um ihn zu bitten[18]. Appellationen an den römischen Hof hörten vollständig auf. Nicht einmal das Pallium konnte der Papst fränkischen Erzbischöfen ohne Zustimmung des Königs erteilen. Aus der rechtlichen Gewalt des römischen Bischofs war moralische Autorität geworden[19].

In diesem Punkte war der Unterschied zwischen der angelsächsischen und der fränkischen Kirche sehr groß. Aber das Eigenartige fand sich nicht auf seiten Englands, sondern auf seiten des fränkischen Reichs. England vertrat die Anschauung, die in der Reichskirche herrschend gewesen war: das Gemeinkatholische.

Es wäre nicht schwer, analoge Verhältnisse auch auf anderen kirchlichen Gebieten nachzuweisen. Doch mag das Gesagte genügen.

Nun läßt sich die vorhin aufgeworfene Frage beantworten. Die auf dem Kontinent tätigen Angelsachsen überlieferten den Kirchen, die sie begründeten oder zu begründen suchten, nichts eigenartig Englisches; sie vermittelten ihnen das Gemeinkatholische.

Ist nun das Gemeinkatholische, das sie nach Deutschland überbrachten, in diesem Teile des fränkischen Reichs zur Herrschaft gekommen? Daß dies hinsichtlich des Glau-

bens und Dogmas der Fall war, unterliegt keinem Zweifel. Wie bekannt, wird es nicht selten auch hinsichtlich der Verfassung angenommen: Katholiken rechnen es Bonifatius zum höchsten Ruhme an, daß er die Unterordnung unter Rom in der deutschen Kirche zur Durchführung gebracht habe, Protestanten haben ihn hart darob getadelt. Aber das Lob und der Tadel entsprechen den tatsächlichen Verhältnissen nicht. Man verwechselte, was Bonifatius wünschte und erstrebte, mit dem, was er erreichte. Daß er die Einfügung der deutschen Kirche in das Herrschaftsgebiet des römischen Bischofs mit der ganzen Glut seiner Seele ersehnte und daß er mit aller seiner Energie bestrebt war, sie durchzuführen, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Auf der letzten Synode, die er abhielt, ließ er eine Erklärung annehmen, nach welcher die Versammelten die Einheit mit der römischen Kirche und die Unterwerfung unter sie bis zu ihrem Lebensende bewahren wollten; sie wollten dem h. Petrus und seinem Stellvertreter untergeben sein und die Gebote des Apostelfürsten treulich erfüllen[20]. Das war eine unverhüllte Anerkennung der römischen Rechtsanschauung. Aber dadurch, daß die versammelten Bischöfe sich für sie erklärten, wurde die Rechtslage der fränkischen Kirche nicht geändert. Denn neues Recht konnte in ihr nicht ohne die Zustimmung des Königs geschaffen werden. Die Synodalbeschlüsse von 747 aber haben die königliche Zustimmung nie gefunden. Die päpstliche Autorität in der fränkischen Kirche blieb demnach nach der Synode von 747 genau, was sie vorher gewesen war. Der Beweis liegt in den Zuständen unter Karl d. Gr. Niemand bezweifelt, daß während seiner Regierung von einer rechtlichen Gewalt des römischen Bischofs in der deutschen Kirche nicht die Rede sein kann. Erst im Zusammen-

hang mit dem Sinken des Karolingischen Hauses ist die päpstliche Jurisdiktionsgewalt in der fränkischen Kirche zur Anerkennung gekommen. Die pseudoisidorischen Fälschungen bereiteten den Boden, indem sie das, was Anspruch war, als uralten Rechtsbestand erscheinen ließen. Nach und nach wurde die Fiktion anerkanntes Recht.

Das ist der erste Akt in dem Drama der kirchlichen Beziehungen Deutschlands und Englands. England ist handelnd; aber es handelt als Vermittler des Gemeinkatholischen. Und nicht alles, was seine Boten bringen, findet in Deutschland Annahme.

2.

Die Träger der theologischen Bildung.

Die älteste Tochter der Kirche ist die Theologie. Sie ist nicht identisch mit der Verkündigung des Glaubens, durch die die Kirche gegründet und erhalten wird. Aber unter der Berührung mit der geistigen Kultur der Zeit erwächst sie aus derselben. Bei den Gebildeten erwacht das Bedürfnis, das im Glauben Aufgenommene denkend zu durchdringen, es nicht nur als das höchste Gut der heilsbedürftigen Seele zu besitzen, sondern diesen Besitz auch zu verstehen, ihn gewissermaßen geistig zu durchmessen. Die Entstehung der Theologie aus dem Glauben ist eine im Wesen des menschlichen Geistes begründete Notwendigkeit. Er kann auf die Dauer nichts besitzen, was er nicht versteht. Deshalb ist die Entwickelung von der Predigt zur Theologie bei keinem Kulturvolk unterblieben, wenn sich auch der Vorgang im einzelnen sehr verschieden vollzogen hat. Auch das Notwendige geschieht auf Erden in Freiheit.

Ich habe neulich bemerkt, daß sich die Frage, ob die deutsche oder die englische Kirche die ältere sei, genau genommen nicht beantworten läßt. Doch ihrem Ursprung nach ging die fränkische und damit die deutsche Kirche der angelsächsischen voraus. Der Übertritt Chlodovechs zum Christentum fällt fast genau um ein Jahrhundert früher als der Missionszug Augustins und seiner Genossen. Man sollte erwarten, daß deshalb auch die Entfaltung der kirchlichen Kultur in der fränkischen Kirche der in der angelsächsischen bedeutend vorauseilte. Denn stets

bedarf es einer gewissen Zeit, bis die in der Religion beschlossenen oder von ihr aufgenommenen Kulturkeime zum Leben erwachen. Diese Erwartung erscheint auch deshalb berechtigt, da Gallien durch die Pflege der christlichen Literatur und der kirchlichen Theologie sich seit dem zweiten Jahrhundert besonders ausgezeichnet hatte. Welche glänzende Reihe von Namen weist die gallische Literaturgeschichte auf von Irenäus bis Cäsarius von Arelate und Venantius Fortunatus! Dagegen stand Britannien in dieser Hinsicht hinter den meisten Provinzen des römischen Reichs zurück. Wenn nicht Pelagius und Cälestius Briten gewesen wären, hätte man keinen Anlaß, das Land in der Geschichte der christlichen Literatur und Theologie zu nennen.

Aber die Erwartung, daß die fränkische Kirche das literarische Erbe Galliens lebendig erhielt und kräftig weiter entwickelte, täuscht. Nachdem die letzten Ausläufer der altchristlichen Literatur dahingegangen waren, erlahmte die literarische Tätigkeit, die theologische hörte völlig auf. Wenn die erstere in der Geschichtschreibung Gregors von Tours und in der bunten Literatur der Heiligenleben immerhin noch ein gewisses Leben zeigte, so war davon in der Theologie nichts zu bemerken. Länger als zweihundert Jahre lang ist in der fränkischen Kirche kein Buch geschrieben worden, das man als theologisches Werk zu bezeichnen das Recht hätte.

Ganz anders in England. Dort entspringt der Strom der mittelalterlich lateinischen Literatur. Ich brauche nur die beiden Namen Aldhelm und Beda zu nennen, um das zu beweisen. Der erstere[21] war der typische Vertreter des Universalismus der Bildung, nach dem zu suchen und zu streben das Mittelalter niemals aufhörte. Die antike und die altchristliche Literatur waren

für ihn nicht feindliche Gebiete; er hing an beiden mit der gleichen Liebe. Das Bibelstudium, das er pflegte, und die moralisierende Betrachtung des Lebens, zu der er geneigt war, entfremdeten den Lehrer nicht der Beschäftigung mit den für den Betrieb der Schule wichtigen Disziplinen: er hat die Regeln der lateinischen Grammatik mit demselben Eifer ergründet wie die Geheimnisse des Rechnens. Nicht minder zogen ihn das freie und doch gesetzmäßige Spiel der Metrik, die nicht zu ergründenden und doch als lösbar betrachteten Rätsel der Astrologie an. War er somit offenen Sinns für das Verschiedenste, so war er doch eines nicht: ein selbständiger Forscher. Er erforschte Erforschtes, reproduzierte Gegebenes. Das ist der Stempel, der ihn als frühmittelalterlichen Gelehrten bezeichnet. Hierin war ihm Beda[22] gleich; aber er unterschied sich von ihm, da er überwiegend theologischer Gelehrter und Schriftsteller war. Darauf beruhte sein lange fortwirkender Einfluß: mit seinen Kommentaren und Homilien beginnt die mittelalterliche Exegese. Denn die Methode, nach der er arbeitete, herrschte fort bis ins 15. Jahrhundert: auch die späteren gaben nicht das Ergebnis eigener Forschung, sondern die Erklärung des Bibeltextes bestand in der Wiederholung der Auslegungen der altkirchlichen Autoritäten.

Wurde England durch diese Männer die erste Pflegestätte lateinischer Literatur und Theologie in der germanischen Welt des Mittelalters, so war es zugleich die erste Heimat einer christlichen Literatur in der Volkssprache. Sie erblühte bereits im 7. Jahrhundert, dem Jahrhundert, in dem der Übertritt des Volkes zum Christentum sich vollzog. An der Spitze steht der Name Caedmons[23]. Beda berichtet rühmend von ihm, daß er alles, was er aus der Heiligen Schrift hörte, nach weni-

gen Augenblicken in angelsächsischen Versen wiederzugeben vermochte[24]. Von seinen Liedern scheint nur der berühmte Hymnus auf Gott erhalten zu sein: Nun laßt uns verherrlichen des Himmelreiches Wort, des Schöpfers Macht und seines Sinnes Denken, die Werke des Glanzvaters, wie er der Wunder jedem, der ewige Herr, Anfang verlieh. Er schuf zuerst den Menschenkindern den Himmel zum Dache, der heilige Schöpfer; dann die irdische Wohnung, des Menschengeschlechtes Wart, die Erde den Menschen ließ darnach erstehen der ewige Gott, der Herr, der allmächtige[25]. Das älteste christliche Lied in einer germanischen Sprache, das wir besitzen. Aber die Gedichte über biblische Vorwürfe, die unter Caedmons Namen auf die Gegenwart gekommen sind, zeigen, daß es ihm nicht an Nachahmern und Nachfolgern fehlte.

Wir stehen wieder vor einer auffälligen Verschiedenheit in der Entwickelung der beiden germanischen Kirchen. Ich lasse die Gründe, die zu ihr führten, hier ununtersucht. Genug, daß auch der glückliche Kulturstand der angelsächsischen Kirche ihr die Möglichkeit und den Anlaß bot, fördernd in die Zustände der fränkischen Kirche einzugreifen. Von England her ist das neue Aufblühen literarischer und theologischer Tätigkeit auf dem Kontinent angeregt.

Es erscheint auf den ersten Blick seltsam und ist schließlich doch verständlich, daß nicht die junge angelsächsische, sondern die lateinische Literatur Englands in Deutschland den Anstoß zu eigener Produktivität gegeben hat. Gewiß standen Caedmons Lieder an und für sich dem Verständnis der Deutschen näher als Bedas Kommentare. Aber sie waren von einem Laien gedichtet und wurden von Laien gesungen. Dagegen waren die Männer, die auf dem Kontinent tätig waren, durchweg Geist-

liche: sie brachten die geistliche Bildung mit in die Fremde.

Das gilt besonders von Bonifatius und seinen Genossen. Die Klöster, die er gründete, waren zugleich die ersten theologischen Schulen Deutschlands. Was sie leisten konnten, sieht man daraus, daß er den jungen Lul, der sich an ihn anschloß, zur Vollendung seiner Studien nicht nach England zurücksandte; er schickte ihn in eines seiner thüringischen Klöster, wahrscheinlich nach Ohrdruff[26]. Im Kreise der angelsächsischen Missionare oder ihrer Schüler ist der Autor der ältesten exegetischen Schrift, die in Deutschland verfaßt wurde, zu suchen. Es sind Scholien zum Jakobusbrief: kurze Anmerkungen, zum Teil lediglich Worterklärungen, oder biblische Parallelen, auch praktische Anwendungen des Bibelworts. Verfehlen sie nicht selten den Gedanken des biblischen Schriftstellers, so gewähren sie doch einen erwünschten Einblick in die Gesinnung des Verfassers. Er lebte in Missionsgedanken; fand er das Heil im Glauben, so unterläßt er doch nicht, an die Pflichten der Christen nachdrücklich zu erinnern; denn den Lebensweg Gotte gemäß einrichten, das ist die Weisheit, um die der Christ nach Jak. 1, 5 Gott bitten soll[27]. Man kann nicht sagen, daß diese Anmerkungen irgend bedeutend sind; aber der Historiker verweilt gerne bei diesen bescheidenen Blättern. Sie gewähren eine Vorstellung davon, wie man in der Mitte des achten Jahrhunderts in Deutschland begann, die Schriftwissenschaft zu betreiben. Was ist aus der damals zuerst ausgestreuten Saat geworden!

Wie die Männer, so die Frauen. Manche Nonne folgte Bonifatius aus der Heimat. Er sammelte sie in den von ihm und seinen Genossen gegründeten Nonnenklöstern. Das anziehendste Bild gewährt das, was wir

über Leobgyth oder Lioba hören[28]. Sie war eine Verwandte des Erzbischofs; er übertrug ihr die Leitung des Klosters Tauberbischofsheim. Ein deutscher Mönch, Rudolf von Fulda, hat einige Jahrzehnte nach ihrem Tod ihre Biographie verfaßt. Das Büchlein ist reich an anschaulichen Zügen, die im Kreise ihrer Schülerinnen fortererzählt worden waren[29]. Lioba kannte die Heilige Schrift und die kirchlichen Vorschriften, besonders die auf die Klöster bezüglichen Ordnungen waren ihr vertraut; auch manches Väterwort hatte sie im Gedächtnis. Dabei war sie klaren und hellen Geistes, tätig und entschlossen im praktischen Leben, aber vor allem ein sonniges Gemüt; ihre Genossinnen spielten mit ihrem Namen, den sie mit dilecta übersetzten, also als „Liebe" deuteten. Allem Übermaß war sie abhold; wie sie in Speise und Trank sich so mäßig hielt, daß man wohl darüber scherzte, so wollte sie nichts wissen von übertriebener Askese; sie urteilte, dadurch werde nur die Frische des Geistes gehindert. Wie die Nonnen in Tauberbischofsheim, so lebten die im Doppelkloster zu Heidenheim unter der Leitung der Walpurgis, der Schwester des Eichstätter Bischofs Willibald[30]. Sie brachten Werke der Väter mit in die neue Heimat. In dem weltfernen Waldtal, in dem Heidenheim liegt, wurden nun die Schriften Gregors d. Gr. und anderer Kirchenlehrer gelesen. Willibald hatte, ehe er nach Deutschland kam, eine Wallfahrt ins Heilige Land gemacht. Mit dem lebhaftesten Interesse lauschten die Nonnen den Berichten über seine Wanderungen an die heiligen Orte. Eine von ihnen, die ihren Namen verschweigt, wagte es schließlich, sein und seines Bruders Wynnebald Leben zu beschreiben[31]. Das erste Buch, das in Deutschland von einer Frau verfaßt ist.

Doch was die Männer und Frauen für die Pflege

der literarischen und theologischen Bildung in Deutschland taten, war eine unbeabsichtigte Seitenwirkung ihrer auf andere Ziele gerichteten Arbeit, nicht der Zweck derselben. Das änderte sich durch Karl d. Gr.. Der große Herrscher gehörte zu den Männern, denen das Bedürfnis nach Bildung, nach Erkenntnis der Dinge, die uns Menschen umgeben und beherrschen, angeboren ist. Seine Erziehung hatte ihn nicht den Lebensgebieten zugeführt, in denen das theoretische Wissen als das Höchste gilt. Der Königssohn wurde für die Aufgaben des Feldherrn und Staatsmanns gebildet. Aber in ihm lebte ein unersättlicher Wissensdrang. Das Unverstandene war ihm lästig, mochte es sich dabei um überlieferte Namen und Formeln, oder um Naturerscheinungen handeln, die die Masse der Menschen mit abergläubischer Scheu anstaunte. So stand er auch der Religion gegenüber: auch hier wagte er zu fragen. Er hatte ein Auge selbst für Unebenheiten in der Heiligen Schrift; sie machten ihn nicht an ihr irre, wohl aber suchte er nach einer Lösung[32]. Über den Tiefstand der theologischen Bildung in der Kirche des fränkischen Reichs konnte dieser Fürst sich nicht täuschen. Er hat sehr einschneidende Maßregeln angeordnet, um zu wehren. Schon in dem ersten Kapitulare, das er kurz nach seinem Regierungsantritt erließ, verfügte er die Absetzung ungebildeter Priester, die sich weigerten, die Lücken ihres Wissens zu ergänzen[33]. Weit wichtiger als solche Strafbefehle war indes, daß er Hand anlegte, um, was in der Zeit an literarischer Bildung vorhanden war, für sein Reich und für die Kirche desselben fruchtbar zu machen. Er bedurfte zu diesem Zweck nicht nur der Bücher, sondern der Männer. Mit dem ihm eigenen sicheren Blick für den Wert und Unwert der Menschen wußte er sie zu finden; und wer ihm erst nahe trat, den wußte er in den Dienst

seiner Gedanken zu nehmen und dauernd an sich zu fesseln. Dabei war sein Blick auf die ganze abendländische Welt gerichtet. Wie die alten Kultursitze Italien und Spanien, so bot ihm das ferne Irland und nicht zum mindesten das junge Kulturland England die Männer, die er suchte und bedurfte.

Der erste Angelsachse, von dem wir wissen, daß er in den Gelehrtenkreis eintrat, den Karl um sich sammelte, war Beornrad. Er kam schon im ersten Jahrzehnt der Regierung des Königs nach Deutschland. Karl übertrug ihm im Jahr 777 die Leitung der Abtei Echternach, einer alten pippinischen Familienstiftung[34]. Vier Jahre später trat der Mann in die Dienste Karls, der wie kein zweiter sich um die theologische Bildung in der fränkischen Kirche verdient gemacht hat, Alkuin[35]. Karl befand sich im Jahr 781 in Italien; der Zufall fügte es, daß Alkuin in demselben Jahr eine Reise nach Italien machte. Er traf in Parma mit dem König zusammen und hier bestimmte ihn dieser, sein Talent und seine Gelehrsamkeit der Arbeit in der fränkischen Kirche zu widmen. Alkuin verzichtete nicht sofort auf die Aussicht, nach einiger Zeit in die Heimat zurückzukehren. Schon im Jahr 786 befand er sich wieder dort, später verbrachte er die Jahre 790—793 in England. Aber immer wieder kehrte er in sein fränkisches Arbeitsfeld zurück, immer fester wurzelte er hier ein. Im Jahr 794 ließ er sich in die Gebetsgemeinschaft der deutschen Kirche aufnehmen[36]. Tours — Karl übertrug ihm die alte Martinsabtei im Jahr 796 — wurde ihm zur Heimat; Karl hat einmal über den gelehrten Freund gespottet, der die rußigen Dächer von Tours schöner finde als die goldenen Zinnen Roms. Alkuin erwiderte den Spott, indem er den König bedauerte, daß er durch die Zwietracht in Rom genötigt sei, die süße deutsche Heimat

zu verlassen[37]. Je älter er wurde, um so inniger hing er an der Stätte seiner Lebensarbeit; er sagte wohl, er wisse nicht, was er unter den Engländern tun sollte[38]. Eine Zeitlang dachte er daran, den Rest seines Lebens in Fulda, am Grab des Bonifatius, zu verbringen. Schließlich ist er doch in Tours geblieben.

Die Übersiedelung Alkuins ins fränkische Reich war nicht nur deshalb von Bedeutung, weil der erste Gelehrte Europas und ein zum Lehrer geschaffener Mann nun die Arbeit von zwei Jahrzehnten der fränkischen Kirche widmete. Nicht minder wertvoll war, daß er zahlreiche jüngere Gelehrte bestimmte, ihm zu folgen: die Einwanderung der Gelehrten am Ende des 8. Jahrhunderts bietet geradezu eine Parallele zu dem Zuströmen der Missionare im Anfang desselben. Wir kennen eine Menge Namen: Sigulf, Witto, Fridugis, Onias, Oduin, Osulf, Dodo, Raganard, Putul u. a.[39] Und selbstverständlich sind uns nicht alle bekannt. Zu ihnen gesellten sich die Schüler, die Alkuin aus dem fränkischen Reiche gewann. Auf diese Weise bildete sich ein Stamm theologisch gebildeter Männer in der fränkischen Kirche, die sowohl im deutschen, wie im französischen Sprachgebiet tätig waren. Wie die Bistümer Mainz, Trier und Worms, so zählen auch die von Sens und Autun Alkuinschüler zu ihren Vorstehern, und wie die deutschen Abteien Lorsch und Fulda Äbte hatten, die bei Alkuin gebildet waren, so auch die französischen St. Martin und Ferrières. Eine Vorstellung von dem Erfolg, den die Tätigkeit der fremden Gelehrten im fränkischen Reiche hatte, gewähren diese Namenslisten indes noch nicht. Man erkennt ihn, wenn man sich vergegenwärtigt, daß, als Karl die Regierung antrat, die fränkische Kirche ohne Theologie war, und daß unter seinen Nachfolgern fränkische Theologie und abend-

ländische Theologie sich deckten: es ist einer der größten Erfolge der Regierung des Kaisers.

Doch auch hier genügt es nicht, festzustellen, daß Angelsachsen in Deutschland tätig waren, daß ihre Arbeit dankbar aufgenommen wurde und daß sie reichlich Frucht trug. Auch hier ist die Frage unerläßlich: Was brachten sie? eine irgendwie englisch geprägte Theologie und Literatur oder die Theologie des Gemeinkatholizismus?

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, vergegenwärtigen wir uns, was Alkuin als Gelehrter war. Er hat sehr viel geschrieben. Bücher für den Unterricht, Gedichte, Heiligenbiographien, auch Erbauliches. Doch hauptsächlich war er theologischer Schriftsteller. Daß dabei die Erklärung biblischer Bücher in der ersten Linie stand, entsprach dem Bedürfnis der Kirche: die Bibel war die Grundlage der Predigt. So schrieb denn Alkuin eine stattliche Reihe von Bibelkommentaren: zur Genesis, zu einer Auswahl von Psalmen, zum Hohenlied und zum Prediger Salomonis, zum Johannesevangelium, den Briefen an Titus, Philemon und die Hebräer, endlich zur Apokalypse. Aber wenn man fragt, ob diese Auslegungen ihm angehörten, so muß man die Frage verneinen. Alkuin ging auf der von Beda eröffneten Bahn weiter; er erklärte, indem er exzerpierte und reproduzierte. Seine Tätigkeit bestand im wesentlichen darin, daß er Stellen aus den Werken älterer Theologen aushob und zusammenfügte. Dessen hatte er kein Hehl. In dem Briefe, in dem er Arn von Salzburg seine Psalmenerklärung widmete[40], sprach er es offen aus, daß sein Buch auf den Werken der Väter beruhe, die über die Psalmen geschrieben haben: er habe nichts anderes getan als Blumen aus ihren Schriften gesammelt. Seine Bewunderung für die Großen der Vergangenheit machte

ihn mißtrauisch gegen die Ergebnisse eigener Arbeit. Was könnnen wir kleinen Menschen am Ende der Welt, fragt er einmal[41], besseres ausdenken, als daß wir mit der ganzen Hingebung der Seele der apostolischen und evangelischen Wahrheit folgen? Er war aus Grundsatz Traditionalist auch in der exegetischen Arbeit. Demgemäß beruhen seine Schriften über die Genesis, den Prediger, die Briefe an Titus und Philemon auf den Werken des Hieronymus. Für die Erklärung des Johannesevangeliums war Augustin sein vornehmster Gewährsmann; neben ihm benützte er in untergeordnetem Maße Ambrosius, Gregor d. Gr. und Beda. Auch bei der Auslegung der Psalmen ist besonders ein Werk Augustins, seine Enarrationes in psalmos, verwertet. Der Kommentar zum Hebräerbrief lehnt sich an die Homilien des Chrysostomus an. Die Erklärung des Hohen Lieds beruht auf Beda. Im Kommentar zur Offenbarung Johannnis endlich folgte Alkuin dem Werke eines wenig älteren Zeitgenossen, des Ambrosius Autbert, Abtes des Vincentiusklosters bei Benevent. Es war ebenso wenig eine selbständige Arbeit wie die Kommentare Alkuins, sondern es beruhte auf Augustin und Hieronymus. Auch hier war er also, wenn auch mittelbar, von den Großen der alten Kirche abhängig.

Das theologische Hauptwerk Alkuins ist sein Buch über den Trinitätsglauben. So betrachtete er es selbst; er hegte die stolze Hoffnung, in ihm eine feste Grundlage für das Studium des fränkischen Klerus geschaffen zu haben[42]. Zu diesem Zweck vereinigte er in ihm die Lehrstücke, die ihm als notwendig zur Kenntnis des katholischen Glaubens erschienen: von der Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit der göttlichen Personen, von Gott als der Ursache aller Dinge, vom Menschen, von

seinem Fall und seiner Erlösung, endlich vom Ende der Welt, von der Auferstehung, dem jüngsten Gericht und der ewigen Seligkeit. Man sieht: es glückte ihm, das zusammenzustellen, was für viele Jahrhunderte den Inhalt der Dogmatik bilden sollte. Bei der Ausarbeitung lehnte er sich nicht in derselben Weise wie in den Kommentaren an eine einzelne Schrift des kirchlichen Altertums an. Aber selbständig war er hier so wenig als dort. Er arbeitete mit den Gedanken Augustins; und wie er sie benützte, so nahm er auch die von Augustin geprägten Formeln auf. Sein Buch ist kein Exzerpt aus Augustin; aber es gibt augustinische Anschauungen in augustinischen Worten wieder. Das erste dogmatische Lehrbuch des Mittelalters machte Augustin zum Lehrer der abendländischen Kirche. Aber es zeigt zugleich, daß, wenn die neue Zeit die Dogmen der alten Kirche als das wertvollste Erbe der Vergangenheit hochhielt, ihr wenigstens zum Teil die religiösen und spekulativen Voraussetzungen verloren gegangen waren, aus denen sich die Bildung des Dogmas erklärt. Alkuin selbst bemerkte das letztere so wenig wie seine Schüler: die Ehrfurcht vor dem Produkt der klassischen Zeit der Kirche ließ ihn übersehen, daß ihr Dogma für ihn etwas anderes war, als für die Männer der antiken Orthodoxie.

Die Theologie Alkuins gibt die Antwort auf die Frage, ob die angelsächsischen Gelehrten der deutschen Kirche eine eigenartige Wissenschaft brachten. Die Antwort lautet verneinend. So wenig die englischen Missionare den deutschen Stämmen, unter denen sie predigten, das Christentum in einer nur ihnen eigenen Gestalt darboten, so wenig lehrten die englischen Theologen eine eigenartige Theologie. Die einen wie die andern waren Vertreter des Gemeinkatholischen. Aber die Auf-

nahme, die sie fanden, war verschieden. Während es den englischen Glaubensboten nicht gelang, in der deutschen Kirche ihre Überzeugung von der päpstlichen Gewalt herrschend zu machen, gingen die fränkischen Theologen bereitwillig auf das ein, was ihnen die fremden Gelehrten darboten. Sie übernahmen den Gehalt der Theologie wie die Art der wissenschaftlichen Arbeit.

Man könnte fragen: Lohnte sich das? Wäre es nicht besser gewesen, wenn die Meister dem jungen Geschlecht vielmehr die Selbständigkeit der Arbeit gelehrt hätten? In der Frage liegt ein Tadel. Derselbe ist nicht unbegründet. Dem früheren Mittelalter fehlte — gewiß nicht der Mut, zu handeln, aber der Mut, selbständig zu denken. Doch vergessen wir nicht: daß es nicht eine englische Theologie und Wissenschaft gab, und daß nicht eine fränkische oder deutsche als Ableger derselben entstand, sondern daß man hier wie dort auf dem gemeinsamen Boden stehen blieb, hatte eine große Wirkung: indem das Leben der abendländischen Welt den nationalen Charakter gewann, den es seitdem bewahrt hat, blieb die gemeinsame Grundlage der geistigen Kultur erhalten. Die von Karl d. Gr. gepflegte, geförderte, geschirmte christlich-lateinische Literatur wurde Weltliteratur; die neue Bildung wurde der Gemeinbesitz der abendländischen Völker. War das zu beklagen? Die Frage aussprechen heißt sie verneinen. Die Entwickelung des Nationalen hat nur dann ein Recht, wenn sie von der Basis des gemeinsamen Kulturbesitzes ausgeht und ihn mehrt. Denn nur dann dient sie der Menschheit.

3.

Wiclif und Huß.

Wir haben uns zu vergegenwärtigen gesucht, wie rege im achten und neunten Jahrhundert die Beziehungen waren, die zwischen der deutschen und der angelsächsischen Kirche bestanden. Seit der dänischen und mehr noch seit der normannischen Eroberung Englands löste sich diese Verbindung. Besonders die letztere griff tief und dauernd in die Gesamtentwickelung des Landes ein. Sie führte zur Übertragung des Feudalismus nach England und zur Verdrängung des angelsächsischen Adels aus seiner bisherigen Führerstellung. Sie hatte die zeitweilige Entfernung des angelsächsischen Elements aus der Leitung der Kirche und die Ersetzung desselben durch Romanen zur Folge. Sie gab den Anstoß zur Übersiedelung vieler Tausende von Normannen nach England; unter der Bürgerschaft Londons scheint die französische Kolonie eine Zeitlang gewissermaßen die herrschende Klasse gebildet zu haben. Die Folge von dem allen war, daß die Beziehungen Englands zu Frankreich immer enger wurden, während Deutschland für England in den Hintergrund trat.

In Deutschland vollzog sich währenddessen eine völlig anders geartete Entwickelung, deren Ergebnis jedoch ebenfalls zur Lockerung der zwischen den beiden nordischen Ländern bestehenden Beziehungen führte. Durch die Erneuerung des Kaisertums wurde eine dauernde Verbindung zwischen Deutschland und Italien hergestellt. Sie war zunächst politisch. Aber es lag in der Natur der

Sache, daß sie auch den geistigen Interessen Deutschlands die Richtung nach dem Süden gab. Das wurde verstärkt durch den ungeheuren Einfluß, den das römische Papsttum wie auf das kirchliche und staatliche, so auf das gesamte geistige Leben des Mittelalters hatte. Neben Italien trat für Deutschland England in den Hintergrund.

Dieses Auseinandertreten der Entwickelung der beiden Länder mußte dazu führen, daß auch die Gemeinsamkeit des Lebens der deutschen und der englischen Kirche, die man im 8. und 9. Jahrhundert bemerkt, in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters fehlte.

Man kannte in Deutschland die englischen Theologen. Ein Mönch aus dem Kloster Prüfening bei Regensburg verfaßte im vierten Jahrzehnt des zwölften Jahrhunderts nach dem Muster des Hieronymus einen Schriftstellerkatalog[43]. Er nannte in demselben nicht nur deutsche, italienische und französische Theologen, sondern auch die beiden Erzbischöfe von Canterbury Lanfrank und Anselmus. Besonders bei dem letzteren verweilte er voll Interesse. Neben ihm ist der rätselhafte Honorius von Augustodunum zu nennen[44]. Läßt sich nicht überzeugend feststellen, welcher der europäischen Nationen er entstammte, so ist doch sicher, daß seine schriftstellerische Tätigkeit Deutschland angehörte. Auch er aber war mit den Anschauungen Anselms vertraut; er war der erste, der sie in Deutschland wiederholte, der besonders die anselmische Satisfaktionstheorie aufnahm und benützte. Und er wurde nicht überhört. In nicht wenigen Stifts- und Klosterbibliotheken Deutschlands fand man neben den Werken der Kirchenväter die Schriften Anselms. Später wirkte Wilhelm Occam, vielleicht der bedeutendste aller englischen Scholastiker, jahrelang in Deutschland;

er liegt in München begraben[46]. Aber aus diesen Tatsachen läßt sich wenig folgern. Denn Lanfrank und Anselmus waren Italiener; ihre Werke gehören in den Entwickelungsgang der romanischen Theologie, sie haben nichts Englisches. Occam aber wirkte in Deutschland nicht als Engländer, sondern als einer der Bundesgenossen, die Ludwig d. B. in seinem Kampf wider die Kurie im Minoritenorden fand.

Fragt man, ob die deutschen Theologen des Mittelalters auf England gewirkt haben, so läßt sich diese Frage nur verneinen. Ich kann nicht konstatieren, ob Albertus Magnus, einer der führenden Geister der Scholastik, je in England beachtet worden ist. Sicher ist, daß die eigenartigste theologische Richtung, die im Mittelalter neben der Scholastik entstand, die deutsche Mystik, ohne jeden Einfluß auf die Theologie und die Frömmigkeit Englands blieb. Weder Meister Eckhart noch Tauler, weder Suso noch Ruysbroek wurde dort gelesen. Von einem geistigen Austausch auf kirchlichem Gebiete zwischen den beiden Ländern kann man also seit dem Ausgang des neunten Jahrhunderts für lange Zeit nicht mehr reden.

Man kann die gleiche Bemerkung an einem anderen Punkte machen. Die ersten Universitäten gehören dem 12. Jahrhundert an. Die älteste, Bologna, ist im Jahr 1119 gestiftet. Der Ursprung der nächsten, Montpellier und Paris, fällt in die Jahre 1180 und 1200. Dagegen dauerte es auffällig lange, bis es in Deutschland zur Gründung von Universitäten kam. Erst 1348 entstand die älteste, Prag, mehr als 200 Jahre nach Bologna und anderthalb Jahrhunderte nach Paris. In der langen Zeit, in der Deutschland der Universitäten entbehrte, studierten jahraus und jahrein Hunderte von Deutschen in Paris und an den Hochschulen Italiens.

Aber die im 13. Jahrhundert gegründeten englischen Universitäten Oxford und Cambridge kamen für Deutschland kaum in Betracht.

Erst in John Wiclif erstand ein Mann, der eigenartig englisch war und von dem ein nachweislicher Einfluß auf Deutschland ausgegangen ist[47].

Die Voraussetzungen für das, was Wiclif war und wirkte, liegen ausschließlich in England. Seine kirchenpolitischen Anschauungen wurzelten in der Kirchenpolitik der englischen Könige seit Eduard I.; seine theologischen Überzeugungen fußten auf den Lehren, die Thomas von Bradwardina vorgetragen hatte. Seine praktische Reformarbeit war hervorgerufen durch die Mängel, die er in der heimatlichen Kirche entdeckte und denen abzuhelfen er bestrebt war. Für uns kommt seine Theologie in Betracht. Thomas von Bradwardina[48] war die der mittelalterlichen Kirche verlorene Überzeugung wieder aufgegangen, daß die göttliche Gnade das Fundament alles Guten ist. Er betonte: Wesentlich und zeitlich geht sie allem sittlichen Handeln der Menschen voran. Von hier aus war er zur Erneuerung der Prädestinationstheorie gekommen und hatte furchtlos die Folgerungen gezogen, die sich aus ihr ergeben: Die Ursache von allem, was geschieht, ist Gott. Unter diesem Satze steht auch der mit Wille und Freiheit ausgestattete Mensch: auch für ihn gilt, daß die wirkende Ursache dessen, was er tut, Gott ist; selbst was sich in der Seele des Menschen vollzieht, die innere Bewegung des Willens, ist von Gott bedingt und gefügt. Von irgend welchem Verdienst des Menschen Gott gegenüber kann deshalb nicht die Rede sein: alles beruht auf der Gnade. Von diesen Anschauungen wurde Wiclif ergriffen[49]. Er fand sie wieder bei den alten Autoritäten der Kirche, bei Augustin, besonders in

der Heiligen Schrift. Er hat sie eigenartig fortgebildet. Den festen Grund, in dem seine Frömmigkeit und seine Theologie wurzelte, bildete die Überzeugung von der unbeschränkten Herrschaft Gottes über alle Dinge[50]: jede Kreatur ist ihr unterworfen, sie mag wollen oder nicht. Auch die vernünftigen Geschöpfe werden durch Gott zu ihren Handlungen genötigt. Denn alles, was geschieht, geschieht notwendig[51]. Demgemäß ist es Gott, der durch die Gnade der Prädestination die große Scheidung bewirkt, die die Menschheit für ewig trennt: in die praedestinati und praesciti. Die ersteren sind diejenigen, die nach der Arbeit verordnet sind zur Herrlichkeit, die letzteren diejenigen, die nach dem elenden Leben verordnet sind zur ewigen Strafe[52]. Wiclif wollte durch die Prädestination die menschliche Willensfreiheit nicht ausgeschlossen haben; er meinte, die Schwierigkeit, die sich daraus ergab, lösen zu können, indem er die Rücksicht auf das menschliche Handeln in den Prädestinationsrat einschob[53]. Aber schließlich fiel ihm doch alles Gewicht darauf, daß die Ursache der Erwählung oder Verwerfung in Gott liegt: wie er die einen zu Kindern des Reichs macht, so verdammt er die anderen. Die Ursachen, die ihn bestimmen, sind: 1. seine Anordnung, 2. das Beste der Kirche, 3. die Sünde der Verdammten. Denn Gott will zwar nicht, daß der Mensch sündigt, aber er will die Sünde, insofern sie zum Besten der Kirche dient und gerecht gestraft wird[54]. Ging Wiclif in der Ablehnung des Verdienstes nicht so weit wie Thomas Bradwardina, so leugnete er doch unbedingt das Verdienst im eigentlichen Sinn, meritum de condigno; besonders bestritt er, daß der Mensch die Gnade der Bekehrung verdienen könne.

Von großer Wichtigkeit war, daß er den Prädestinationsgedanken auf den Kirchenbegriff anwandte.

Denn dadurch riß er sich von den mittelalterlichen Vorstellungen über die Kirche los. Er definierte sie nach Augustin als communio praedestinatorum[55]. Das sei die Kirche nach der Meinung der Heiligen Schrift. Die Kirche in diesem Sinn sei die Braut Christi, der mystische Leib des Herrn. Sie deckt sich nicht mit der Kirche nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, d. h. dem hierarchischen Organismus. Nicht diesem, sondern der Gemeinschaft der Erwählten kommen die Prädikate der Heiligkeit, Einheit, Allgemeinheit zu; nur von ihr, nicht vom hierarchischen Organismus gilt der Satz, daß außer der Kirche kein Heil ist. Um das Verhältnis der beiden Größen klarzulegen, verwendete Wiclif wieder einen altkirchlichen Gedanken: er unterschied zwischen dem wahren und dem scheinbaren oder gemischten Leib des Herrn. Der letztere besteht aus den praedestinati und praesciti, aus Weizen und Spreu, aus den klugen und den törichten Jungfrauen. Er ist die irdisch organisierte Kirche, die eben deshalb nicht mit dem wahren Leibe Christi, der Gemeinschaft der Prädestinierten, identisch sein kann.

In diesen Gedanken wurde Wiclif innerlich frei von der hierarchischen Kirche. Sie mit ihrem Priestertum, ihren Bischöfen und Päpsten erschien ihm nicht mehr notwendig für den Heilsweg des einzelnen: der Bußfertige findet Gott an jedem Orte; denn er ist überall. Das war die Voraussetzung für die schroffe Opposition, in der er während seiner letzten Lebensjahre dem römischen Papsttum gegenüberstand.

Wie die Entstehung von Wiclifs Überzeugungen sich nur aus den englischen Verhältnissen erklärt, so haben sie zunächst auch nur auf England gewirkt. In keinem der Nachbarländer, weder in Frankreich noch im niederen Deutschland noch in Skandinavien fanden sie Aufnahme;

nicht einmal in dem unmittelbar angrenzenden Schottland lösten sie eine analoge Bewegung aus. Dagegen begannen sie im zweiten Jahrzehnt nach Wiclifs Tod auf ein räumlich entferntes, in politischer, kirchlicher und kultureller Hinsicht England völlig unähnliches Land zu wirken: auf Böhmen. Durch Böhmen aber gewannnen sie einen gewissen Einfluß auch auf Deutschland.

Man kann sagen: es war Zufall, daß die wiclifische Bewegung von England auf Böhmen übersprang. Denn der Anlaß lag darin, daß die verwandtschaftliche Verbindung beider Herrscherhäuser — eine Tochter Karls IV. war die Gemahlin Richards II. — einen gewissen Verkehr zwischen den einander vorher fast fremden Ländern veranlaßt hatte. Böhmische Herren besuchten England, tschechische Studenten machten ihre Studien in Oxford. Diese lernten die Bücher Wiclifs kennen und schätzen: sie schrieben sie ab und brachten sie mit in die Heimat[56]. Auch hier fanden sie Beifall. Die philosophische Fakultät der Prager Hochschule hatte schon vorher, im Jahr 1367, ein Statut erlassen, wonach die Baccalare ihren Vorlesungen Hefte der Lehrer von Paris oder Oxford zugrunde legen sollten. Jetzt wurden die philosophischen Traktate Wiclifs in der Tat für die Vorlesungen benützt[57]. Weit wichtiger war, daß seine theologischen Werke von den Gliedern der theologischen Fakultät gelesen und bewundert wurden. Stanislaus und Peter von Znaim, Stephan Paletsch, Johannes Huß u. a. gingen auf die Gedanken des englischen Reformators ein[58]. Stanislaus nannte ihn einen erhabenen Theologen und Philosophen. Selbst der Widerspruch Wiclifs gegen die Transsubstantiationstheorie machte ihn nicht irre; wenn er sich auch Wiclifs Abendmahlslehre nicht aneignete, so wollte er sie doch nicht verdammt haben[59]. Andere Prager Magister vertraten

sie um so eifriger. Entscheidend war, daß Johann Huß auf die Seite, bald an die Spitze der böhmischen Wiclifiten trat[60]. Denn er schwang sich in wenig Jahren zu einer führenden Stellung zuerst an der Universität, dann unter dem tschechischen Volk empor. Daß es eine Zeitlang schien, als sollte der Wiclifitismus in Böhmen zur Herrschaft kommen, war sein Werk.

Nun hat sich Huß allerdings niemals schlicht und einfach als Anhänger Wiclifs bekannt. Er hat ihm gelegentlich, etwas von oben herab, seine Anerkennung gespendet, aber er beanspruchte durchaus als selbständiger Theologe neben Wiclif anerkannt zu werden. Doch das war eine Täuschung. Schon auf der Konstanzer Synode hielt ihm ein englischer Theologe entgegen, er rühme sich mit Unrecht seiner Schriften und Lehren; denn sie seien nicht sein, sondern Wiclifs Eigentum; er gehe auf dessen Wegen[61]. Das Urteil dieses Mannes des 15. Jahrhunderts ist durch die wissenschaftliche Forschung des 19. vollkommen bestätigt worden. Huß arbeitete nicht nur mit einzelnen Gedanken, die er von Wiclif entlehnt hatte, sondern er übernahm ganze Gedankenreihen; er eignete sich nicht nur Formeln und Sätze, sondern Schriften seines englischen Meisters an. Das steht gegenwärtig vollkommen fest[62].

Dennoch wäre die Behauptung irrig, daß Huß in jeder Hinsicht ein Gesinnungsgenosse Wiclifs gewesen sei. Er hat vieles Einzelne von Wiclif übernommen, aber nicht dessen Gesamtanschauung. Die Schicht des Gemeinkatholischen ist bei ihm wesentlich stärker als bei seinem englischen Vorbild. Ich lege bei der Begründung dieses Urteils kein Gewicht darauf, daß Huß den Widerspruch Wiclifs gegen die Transsubstantiationstheorie nicht aufnahm, sondern daß er in dieser Hinsicht, wie er

den Anklagen seiner Feinde gegenüber unermüdlich wiederholte, unerschüttert auf dem Boden der kirchlichen Anschauung stand. Denn hier handelt es sich um eine Einzelheit. Dagegen kommt in Betracht, daß ihm die Prädestinationstheorie stets fremd blieb. Er hat mit den Worten praedestinati und praesciti, soweit wir seine theologische Schriftstellerei hinauf verfolgen können, stets gespielt. Aber auf die Sache ist er nie eingegangen. Kann man bei Wiclif ein gewisses Schwanken nicht verkennen, wenn es sich um die Verhältnisbestimmung der menschlichen Freiheit und der ewigen göttlichen Vorausbestimmung handelt, so ist dieses Schwanken bei Huß beseitigt. Aber nur, weil er auf den Boden der gemeinkatholischen Anschauung zurückgekehrt war: er brach dem Prädestinationsgedanken die Spitze ab, indem er den göttlichen Ratschluß auf die göttliche Präszienz begründete: Gott sieht voraus, welche Menschen in der Gottesliebe glauben und darin bis ans Ende verharren werden: sie prädestiniert er. Die Entscheidung liegt also nicht bei Gott, sondern bei dem freien Willen des Menschen, der der Berufung folgt oder nicht[63]. Im offenen Widerspruch mit Wiclif ließ er die Gnade zugeteilt werden auf Grund des Verdienstes. Sage der Herr: Willst du zum ewigen Leben eingehen, so halte die Gebote, so nenne er die Verdienstursache des ewigen Lebens[64]. Demgemäß tritt bei Huß durchweg neben, ja vor die göttliche Gnade das menschliche Verdienst. Denn alles, was Gott den Menschen an geistlichen Gaben gibt, hat die Bestimmung, sich in Verdienste umzusetzen[65]: an diesen hängt das Heil. Huß konnte sagen, es sei notwendig, daß der Mensch auf die Gnade Gottes vertraue mit Rücksicht auf das Verdienst Christi und sein eigenes[66]. Denn die Wohnungen im Hause des Vaters seien zwar bereitet durch

die Prädestination, aber sie müßten noch bereitet werden durch das Verdienst des Glaubens[67]. Man versteht, daß der Prädestinationsgedanke Huß unheimlich war. In seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus lehnt er die Beantwortung der Frage, ob in der Prädestination die Notwendigkeit des Geschehens für den Menschen liege, ab. Darüber wolle er nicht reden. Ich will, bemerkt er dabei, versuchen, gut zu leben, und in der Hoffnung das Ziel der Prädestination demütig erwarten. Denn die Prädestination ist der geheime Vorsatz Gottes. Je mehr man mit Vernunfterwägungen in ihn einzudringen sucht, durch um so schwerere Gedanken fühlt man sich beunruhigt. So oft ich Armer an meine Prädestination denke, packt mich grause Furcht. Doch weiß ich im Glauben, daß unser Heiland nicht umsonst das Elend und die Pein des Todes erlitten hat, sondern damit diejenigen, die nach ihren Kräften ihm ähnlich lebten, die Seligkeit erlangen, diejenigen aber, die so zu leben verschmähten, ewig verdammt werden[68].

Näher hielt sich Huß an die Linie Wiclifs in bezug auf die Lehre von der Kirche. Er wiederholte nicht nur die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten, sondern alle von Wiclif ausgesprochenen Hauptsätze kehren bei ihm wieder. In der Polemik seiner letzten Jahre zog er aus ihnen — wieder Wiclif folgend — die schärfsten Konsequenzen wider das gegenwärtige Papsttum und Kirchentum: die untreuen Priester gehören nicht zu den Prädestinierten, sind also nicht Glieder der Kirche; sie sind Diebe und Räuber, Häretiker, Diener des Antichrist; sie bilden die Kirche des Antichrist. Sie haben in der Kirche nichts zu sagen; es ist Recht und Pflicht, ihnen Widerstand zu leisten[69]. Das gilt auch in bezug auf den Papst: sich einem irrenden Papst widersetzen heißt

Christo gehorsam sein. Denn ist der Papst prädestiniert und verrichtet er sein Hirtenamt, indem er in seinem Leben Christus nachfolgt, dann ist er das Haupt einer so großen streitenden Kirche, wie er sie regiert. Und wenn er in dieser Weise die ganze streitende Kirche gemäß dem Gesetz Christi leitet, dann ist er in Wahrheit ihr Führer unter dem Erzhaupte Jesus Christus. Wenn er aber Christo zuwider lebt, dann ist er ein Dieb und ein Räuber, ein reißender Wolf, unter allen lebenden Christen der vorzüglichste Antichrist[70].

Aber vollständig war doch auch hier die Übereinstimmung mit Wiclif nicht. Denn Huß hat auch in den Jahren des Streites niemals auf die Notwendigkeit des kirchlichen Priestertums verzichtet. In einer der tschechischen Predigten aus seiner letzten Zeit bezog er die Stelle 1. Petr. 4, 17: Es ist Zeit, daß das Gericht anfange am Hause Gottes, auf die Priester. Sie heißen das Heiligtum, das Haus Gottes, da es ihnen obliegt, das Heiligtum Gottes zu behüten und sein Haus zu verwalten[71]. Ebenso hat er den Episkopat stets als eine ursprüngliche, auf den Herrn selbst zurückgehende Einrichtung betrachtet; die Apostel galten ihm als die ersten Bischöfe und er war überzeugt, daß auch jetzt noch die Einzelkirchen ihre von Gott eingesetzten Priester haben[72]. Selbst den päpstlichen Primat hat er nicht grundsätzlich verworfen, obgleich er einmal die Möglichkeit erwog, daß das Papsttum aufhören könne[73]. Es stand ihm fest, daß Petrus und seine Stellvertreter ihre Macht von Gott haben[74].

Die Gedanken Wiclifs haben durch dieses Wiederdurchschlagen gemeinkatholischer Gedanken nicht an Klarheit gewonnen. Aber der Eindruck, den sie machten, wurde dadurch nicht gebrochen. Huß und seine Nach-

folger vermochten den größten Teil des tschechischen Volks zur Erhebung gegen das Papsttum zu entflammen. Eine Zeitlang konnte es scheinen, als werde in Böhmen eine Kirche nach den Gedanken Wiclifs entstehen. Schließlich erwies sich doch, daß das tschechische Volk nur von den nationalen Gedanken, die Huß vertrat, nicht von den religiösen Anschauungen, die er Wiclif verdankte, wirklich ergriffen war. Nur in den engen Kreisen, die man später als böhmische und mährische Brüder bezeichnete, blieb ein Rest wiclifischer Gedanken, verschmolzen mit waldensischen Anschauungen, wirksam; hier hielt man fest daran, daß „das Gesetz Gottes" die unbedingt giltige Regel sei, nach der jeder Christ sein Leben einzurichten habe, die wie im kirchlichen, so im staatlichen Leben herrschen müsse. Hier erbte sich die Verurteilung der kirchlichen Zustände, besonders auch die Hochstellung des Dienstes guter Priester und die Ablehnung jeder Tätigkeit der schlechten fort. Aber eine bemerkbare Einwirkung ist von diesen Kreisen auf die Gesamtheit des Volkes nicht ausgegangen.

Doch hat Huß nicht nur auf Böhmen gewirkt. Böhmen war ein Teil des Reichs: in Prag residierten die deutschen Könige aus dem luxemburgischen Hause. Dadurch war die Möglichkeit gegeben, daß Wiclifs Gedanken über Böhmen auch auf andere Teile des Reichs Einfluß gewannen. Huß selbst hat freilich diese Möglichkeit nicht gefördert. Als Führer der tschechischen Nationalpartei an der Universität betrachtete er die Deutschen schlechtweg als Feinde. Die Vorladung nach Rom lehnte er unter dem Vorwande ab, daß die Reise durch Deutschland führe und daß auf derselben sein Leben durch die Nachstellungen seiner Gegner bedroht sei: durch Deutschland reisen heiße für ihn Gott versuchen[75]. Aber

wie völlig unbegründet diese Befürchtungen waren, erfuhr er selbst auf seiner Reise zum Konstanzer Konzil: wir wissen gerade aus seinen Briefen von dieser Reise, daß er nirgends in Deutschland eine Spur von Feindschaft fand. Vielmehr trat ihm in großen und kleinen Orten die lebhafteste und offenste Teilnahme für seine kirchlichen Gedanken entgegen, d. h. für die Wahrheiten, die er Wiclif verdankte, und für den Kampf wider die Kurie, den er mit Wiclifs Sätzen führte[76].

Daß es gleichwohl nicht zur Entstehung einer wiclifischen Richtung in Deutschland kam, ist verständlich. Der Punkt, von dem der Anstoß hätte ausgehen können, war die Universität Prag, die in den Tagen ihres Glanzes von einer großen Zahl von deutschen Studenten besucht war. Aber der von Huß geförderte Bruch der Universitätsverfassung, der zur Auswanderung der deutschen Lehrer und Studenten führte, hatte im Beginn der wiclifischen Bewegung die Bedeutung der Prager Universität für Deutschland für immer zerstört. Die Verurteilung der Lehren Wiclifs in Konstanz schnitt vollends die Möglichkeit ab, daß unter den Führern der Kirche und der Theologie sich eine wiclifische Richtung bildete. Die Greuel der Hussitenkriege endlich erfüllten das deutsche Volk mit Abneigung gegen alles, was von Böhmen kam und mit Huß zusammenhing.

Trotz dem allen aber fehlte es in Deutschland nicht an kleinen Kreisen, die für die religiösen und kirchlichen Anschauungen Wiclifs empfänglich waren: die da und dort verbreiteten waldensischen Gemeinschaften. Sie standen im schroffsten Gegensatz zur hierarchischen Kirche: kein Wort war ihnen zu scharf, ihren Abscheu vor derselben auszudrücken; sie bezeichneten sie als die große Hure der Apokalypse, als das geistliche Babel. Ebenso

wichtig war, daß bei ihnen längst die Bibel als das göttliche Gesetz die entscheidende Autorität besaß. Sie mußten deshalb in Wiclif und Huß Gesinnungsgenossen erkennen und verehren. Der Feuertod, der Huß um seines Glaubens willen traf, konnte die Überzeugung nur verstärken, daß er ein Zeuge Gottes gewesen sei. In der Tat griff die böhmische Bewegung nach Deutschland über. Seit dem Jahr 1415 hört man in nicht wenigen deutschen Landschaften und Städten von der Agitation der Wiclifiten und Hussiten, von den Untersuchungen, die gegen sie geführt, von den Hinrichtungen, die an ihnen vollzogen wurden. Das geschah im Erzbistum Salzburg, in den bayrischen Bischofsstädten Freising und Regensburg, in großen und kleinen Städten Frankens, in den drei rheinischen Erzbistümern, in der westfälischen Stadt Soest, in Magdeburg, selbst in dem entlegenen Preußen, in der alten Deutschordensstadt Thorn[77].

Bemerkenswert ist dabei, daß es zum Teile gerade Pfarrer waren, die wiclifischer Meinungen beschuldigt wurden. Das war z. B. in Regensburg, Freising, Magdeburg und Thorn der Fall. Anderwärts suchte man durch Predigten gegen die wiclifischen Irrlehren auf die Laien zu wirken, um sie in der Unterordnung unter die Hierarchie festzuhalten. Das forderte z. B. eine Mainzer Synode i. J. 1423. Eine Kölner und eine Trierer Synode des gleichen Jahrs geboten Verhaftung, mindestens Anzeige der Hussiten unter Zusage eines Ablasses von 40 Tagen. Freilich läßt sich bei diesen Verordnungen nie bestimmt unterscheiden, wie weit es sich um Wiclifiten handelte, wie weit um Waldenser, die die Kirche nur mit dem neuesten Ketzernamen belegte, um sie dadurch zu stigmatisieren. Man wird die Bedeutung dieser Regungen des Wiclifitismus in Deutschland

nicht überschätzen dürfen. Aber völlig wertlos waren sie nicht. Sie halfen mit dazu, die Empfänglichkeit für Reformgedanken im deutschen Volk zu wecken.

Zu wirklichem Ansehen ist der Name Huß in Deutschland erst durch die Reformation gelangt. Bekanntlich hat Luther auf der Leipziger Disputation durch seine Äußerung, unter den in Konstanz verdammten Artikeln seien manche recht christlich und evangelisch, den größten Anstoß erregt. Er dachte dabei an die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten. Von Huß scheint er damals nichts anderes gekannt zu haben als die in Konstanz verurteilten Sätze. Einige Wochen nach der Disputation schickte der Propst des Karlskollegiums in Prag Wenzel Rozdalowsky ihm Huß' Schrift de ecclesia. Luther hat sie gelesen: er war erstaunt über das Zusammentreffen seiner Anschauungen mit den in dieser Schrift enthaltenen. Nicht ohne eine gewisse Übertreibung schreibt er im Februar 1520 an Spalatin: Ego imprudens hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui[78]. Er hat seit dieser Zeit ungemein hoch von dem Prager Theologen gehalten: er sah in ihm nicht nur einen großen Märtyrer Christi, sondern einen Mann, der zum wahren Licht des göttlichen Wortes gekommen sei, einen Vorläufer der Reformation[79]. Daß in der Schrift de ecclesia genau genommen nicht Huß, sondern Wiclif sprach, ahnte er nicht. Er scheint von diesem nie etwas gelesen, überhaupt, abgesehen von einer nicht ganz zutreffenden Vorstellung seiner Abendmahlslehre, nichts gewußt zu haben.

Ein Einfluß des wiclifischen Kirchenbegriffs auf die Bildung des lutherischen ist demnach nicht anzunehmen. Aber Luther freute sich der Übereinstimmung, die er — mehr als es wirklich der Fall war — zwischen seiner

eigenen Lehre und dem, was der Vorkämpfer des Wiclifismus auf dem Kontinent vertrat, zu finden glaubte. In der evangelischen Kirche blieb sein Urteil über Huß bis tief in das vorige Jahrhundert hinein herrschend. Erst seitdem erkannte man, daß die Gedanken, denen man zustimmte, nicht einem Böhmen, sondern einem Engländer gehörten.

4.

Die deutsche Reformation und England.

Nichts ist so verschieden wie der Beginn der Reformation in Deutschland und England.

In Deutschland erhob sich ein Seelsorger gegen den offenkundigen Mißbrauch einer kirchlichen Einrichtung. Er wollte nichts als das nächste und einfachste: daß die Leiter der Kirche dem wehrten, was das Gewissen der Christen einschläferte und verwirrte. Aber die Leiter der Kirche hatten kein Ohr für den Notschrei des in der tiefsten Seele beunruhigten Priesters. Soweit sie sein Auftreten beachteten, wehrten sie ab. Die Kurie vollends sah in seinen Sätzen einen Angriff auf eine kirchliche Einrichtung nicht nur, sondern auch auf die kirchliche Autorität: sie schritt gegen den mutigen Mahner ein. Das gleiche tat das Reich. Aber Luther war nicht zu überwältigen. Gerade der Widerspruch, den er fand, trieb ihn weiter: er sprach die religiösen Gedanken, zu denen er sich in den schwersten innern Kämpfen hindurchgerungen, in denen er Frieden gefunden hatte, mit aller Offenheit als die christliche Wahrheit aus, obgleich er sich nicht verhehlte, daß sie von den Bahnen der Kirche abführten. Er verkündigte sie mit einer Kraft und einem Nachdruck, wie der christliche Glaube nie vorher in Deutschland gepredigt worden war; er redete eine Sprache, die den Deutschen zu Herzen ging, sie innerlich ergriff und überwältigte. Allerorten fand er für seine Ziele und Absichten Verständnis; überall erhoben sich Männer, die auf seine Seite traten, entschlossen, unter seiner Führung zu arbeiten, zu kämpfen, wenn es sein mußte, zu sterben.

So entsprang aus den Bedenken gegen eine anfechtbare und längst angefochtene kirchliche Einrichtung eine religiöse Bewegung, die alsbald auf allen Seiten über die gegenwärtigen kirchlichen Zustände hinausdrängte: im Glauben wie im Leben, im Gottesdienst wie in der Verfassung, in der Sitte wie in der Rechtsordnung; alles sollte nicht nur gereinigt, sondern erneuert werden auf dem ursprünglichen Grund der göttlichen Offenbarung. Mit unvergleichlicher Macht ging sie durch das ganze deutsche Volk. Sie war ihrem Ursprunge nach rein religiös; sie wurde auch dadurch nicht politisch, daß eine Anzahl der deutschen Fürsten mit fortgerissen wurde; nur gewann sie dadurch an Kraft. Die Kurie sah sich von einem Sturm bedroht, gewaltiger als alle die Stürme, die sie während des Mittelalters in ihren Kämpfen mit der Fürstenmacht zu bestehen gehabt hatte. Aber es fehlte ihr das Maß für das, was sich in Deutschland vollzog: sie wähnte mit veralteten Disziplinarmaßregeln religiöse Überzeugungen ersticken zu können, die sich in den Gemütern bereits durchgesetzt hatten. Das führte zum Bruch: unter der Leitung der Fürsten kam es zur Organisation der von Rom getrennten evangelischen Kirchen.

In der deutschen Reformation wurde nicht der wohlüberlegte, reiflich erwogene Plan eines großen Mannes ausgeführt. Hier wirkten die unpersönlichen geistigen Kräfte, die unendlich viel stärker sind als alle einzelnen: auf der einen Seite ein neuer Glaube, sein selbst gewiß, in sich befriedigt und siegessicher, wie das Neue zu sein pflegt, auf der anderen Seite die Macht des Bestehenden, das durch die Arbeit von Jahrhunderten in sich geschlossen und abgerundet und durch unzählige Fäden mit dem ganzen Leben der Welt verknüpft war; es blickte nicht nur auf die ruhmvollste Vergangenheit zurück, son-

dern es besaß auch jetzt noch die Kraft, zu begeistern und zu wirken. Aus diesem Widereinander entsprangen die Handlungen aller, die in diesem großen Ringen mitwirkten, nicht minder die Ereignisse, zu denen ihre Handlungen führten. Wenn man den Gang der deutschen Reformation nachsinnend verfolgt, so wird man von der Wahrheit überwältigt, die auch in den furchtbaren Ereignissen der Gegenwart vernehmlich zu uns spricht: die Geschichte der Welt wird nicht bewegt durch die überlegten Entschlüsse und die zufälligen Handlungen einzelner Menschen. Es handelt sich in ihr um die Evolution geistiger Kräfte, die die einzelnen tragen; auch eine so urgewaltige Persönlichkeit wie Luther ist nichts als ein Hammer, den der Meister führt, bis das bewirkt ist, was er wirken soll, und den er dann beiseite legt. Denn — auch von dieser Wahrheit empfindet man der Reformationsgeschichte gegenüber mehr als einen Hauch — schließlich ist es die Hand Gottes, die die Zügel hält und in diesem Ringen der geistigen Kräfte durch die Menschen und wider die Menschen die Welt dem Ziele zulenkt, das die Weisheit Gottes ihr gestellt hat.

Völlig anders ist das Bild, das die englische Reformation darbietet: hier liegt der Ausgangspunkt nicht in religiösen Nöten und Bedenken, führt der Fortgang nicht zu einer Bewegung, die die Tiefen des Volksgemüts ergreift. Auf der Bühne steht ein Mann mit seinen persönlichen Wünschen, Absichten und Zielen: König Heinrich VIII.

Heinrich war der zweite Sohn Heinrichs VII., wurde also nicht für den Thron erzogen. Sein kluger Vater hatte ihn für die kirchliche Laufbahn bestimmt: für sie wurde er vorbereitet, indem er eine Bildung erhielt, die ebensosehr humanistisch wie theologisch war. Wie

die gebildeten Prälaten Italiens beherrschte er die lateinische Sprache so weit, daß er sich mündlich und schriftlich in ihr auszudrücken vermochte. Auch die theologische Literatur war ihm nicht fremd. In seinem Strauß mit Luther hat er die Probe dafür geliefert. Es gehörte zu dieser Vorbildung, daß er an die Betätigung der Frömmigkeit in der herkömmlichen Weise gewöhnt wurde; in der täglichen Messe fehlte er nicht. Doch der für die Kirche Erzogene wurde König; durch den Tod seines älteren Bruders wurde ihm der Weg zum Thron eröffnet. Er hatte eben das 18. Jahr vollendet, als er die Regierung antrat. England setzte große Erwartungen auf den neuen König. Ähnlich seinem Vater und seiner größeren Tochter war er beseelt von starkem, herrischem Willen. Aber der schöne, kräftige, seine ganze Umgebung überragende Jüngling wollte nicht nur herrschen, sondern die Herrschaft genießen: er war der kühnste Jäger, der beste Schütze; er hatte seine Freude an ritterlichem Spiel und festlicher Pracht. Offenen Sinnes ging er auf die Kulturziele der Renaissance ein: Erasmus hatte an ihm einen Gönner; Hans Holbein fand bei ihm Verständnis für seine Kunst. Aber er war zugleich ein Zeitgenosse der Reformation. Als Luther auftrat, trug er schon fast ein Jahrzehnt lang die Krone, und als er starb, war Luther schon beinahe ein Jahr lang tot. Er sah den Regierungsantritt Karls V. und Franz' I. Seine Regierung fiel in die entscheidungsvollste Zeit Europas.

Heinrich konnte eine kirchliche Reform, wie sie die Humanisten in seiner Umgebung wünschten und erstrebten, gewähren lassen; die humanistischen Gedanken waren ihm verständlich. Aber der Reformation im deutschen Sinn stand er von Anfang an fremd gegenüber. Es gab in seinem Dasein den Punkt nicht, wo ihm das Verständnis

für diese aus dem Gewissen geborene Bewegung aufgehen konnte. Er sah in ihr etwas Revolutionäres und suchte sie deshalb von England fernzuhalten. Nicht genug daran; er glaubte sich berufen, in den Gang der theologischen Verhandlungen einzugreifen. In seiner Adsertio septem sacramentorum trat er als Verteidiger der römischen Sakramentslehre Luther entgegen. Die Schrift trug ihm und seinen Nachfolgern den päpstlichen Ehrentitel Defensor fidei ein. Von Luthers Seite fand sie eine mehr als unhöfliche, aber wohlverdiente Abfertigung. Doch nicht der König allein, auch ein Mann der Kirche, der Bischof Fisher von Rochester, auch Thomas Morus, der Führer der englischen Humanisten, ergriffen als Gegner Luthers das Wort. Sein Kampf gegen Rom fand im offiziellen England keinen Widerhall.

Das alles entsprach durchaus der Person des Königs und den Verhältnissen Englands. Man kann sagen: es war rationell, daß das England Heinrichs VIII. auf der Gegenseite der Reformation zu finden war.

Aber gerade dieser König begann die Reformation der Kirche von England. Hier greift das Zufällige in die Weltentwicklung so deutlich ein, wie in wenig anderen Fällen. Aber das Zufällige wird sofort zu einem Triebrad, das den Gang der allgemeinen Dinge befördert.

Das Zufällige lag in den Eheverhältnissen des Königs. Heinrich war manches Jahr mit Katharina von Aragon, der Witwe seines früh verstorbenen älteren Bruders, verheiratet. Die Ehe mit der Schwägerin widersprach der kirchlichen Ehegesetzgebung des Mittelalters. Aber Heinrichs Vermählung war auf Grund eines päpstlichen Dispenses erfolgt; seine Ehe war also kirchlich unanfechtbar. Fürstenehen waren im 16. Jahrhundert noch mehr als gegenwärtig politische Handlungen. So

hatte auch die Ehe des englischen Königs mit Katharina von Aragon einen politischen Zweck. Der große politische Gegensatz, der die abendländische Welt im ausgehenden 15., im 16. und 17. Jahrhundert in Spannung hielt, war der zwischen Österreich-Spanien einerseits und Frankreich andererseits. Heinrich VIII. hielt sich im Anfang seiner Regierung auf der österreichisch-spanischen Seite. Dieser Haltung entsprach die Ehe mit der spanischen Prinzessin; Katharina war die Tante Karls V. Die Familienverbindung sollte das Bündnis der Staaten verstärken, gewährleisten. Allein Heinrich fand bei dem Bündnis mit dem Kaiser seine Rechnung nicht; er hoffte durch dasselbe ohne viel Anstrengung seinerseits „die französische Erbschaft" zurückzugewinnen. Dazu ihm zu verhelfen war Karl V. nicht im mindesten geneigt. In Folge dessen löste sich das bisherige Bündnis. Unter päpstlicher Vermittelung — Clemens VII. stand auf der französischen Seite — kam es zur Aussöhnung zwischen England und Frankreich, zwischen Heinrich VIII. und Franz I. Die englische Politik segelte im französischen Kielwasser. Seitdem stand die Familienverbindung mit dem Kaiser im Gegensatz zur politischen Richtung des Königs. Daraus erwuchs der Gedanke, seine Ehe mit Katharina von Aragon zu trennen. Er war politisch. Aber das politisch Wünschenswerte ergriff Heinrich mit der eigenwilligen Leidenschaftlichkeit eines Despoten, seitdem er ein Verhältnis zu einem Hoffräulein seiner Gemahlin, Anna Boleyn, angeknüpft hatte. Die Königin sollte weichen, damit Anna Gemahlin des Königs, Königin werden konnte. Doch eine Ehe lösen oder für nichtig erklären konnte nur der Papst. Deshalb stellte der Defensor fidei im Jahre 1527 in Rom den Antrag auf Ehescheidung.

Die Kurie befand sich in der schwierigsten Lage: die Ehescheidung aussprechen hieß den Kaiser tödlich kränken; sie verweigern hieß den englischen König zurückstoßen. Für die Stellung des Papstes war das eine so gefährlich wie das andere: er durfte weder Ja noch Nein sagen. Was blieb übrig, als den ungestümen Dränger hinzuhalten? Demgemäß lehnte der Papst seine Forderung nicht ab, aber noch viel weniger gewährte er sie. Das ging eine Zeitlang. Schließlich aber sah Heinrich ein, daß er auf diesem Wege nicht zum Ziele kommen werde. Die Folge war eine tiefe Verstimmung gegen die Kurie: der Verteidiger des Glaubens wurde zum Feind des Papstes, der seinem rechtswidrigen Begehren nicht zu Willen war.

In diesem Moment wurde dem König der Gedanke nahe gebracht, alle Schwierigkeiten, die seinen persönlichen und politischen Wünschen im Wege standen, mit einem Schlage zu beseitigen durch eine Reform der englischen Kirche. Aber Reform bedeutete hier etwas anderes als in Deutschland: nicht Erneuerung des Glaubens auf dem Grunde der Heil. Schrift und der Heilserfahrung; nicht Reinigung des kirchlichen Dogmas von seinen schriftwidrigen Bestandteilen; nicht Änderung des christlichen Lebens und der kirchlichen Sitte durch Ausscheidung des asketischen Elements, auch nicht Neubau der kirchlichen Verfassung, sondern Änderung eines einzigen Punktes im kirchlichen Verfassungsbau. Nach dem kirchlichen Recht des Mittelalters war der Papst das oberste Haupt der Kirche. Als Stellvertreter Jesu Christi leitete er sie in völlig unbeschränkter Macht, keinem Menschen, sondern Gott allein verantwortlich. Dieser Punkt sollte geändert werden: an Stelle des Papstes solle der König sich zum Oberhaupt der Kirche von England erklären. Damit fiel

die päpstliche Gerichtsbarkeit. Heinrich konnte seine Ehe durch das geistliche Gericht in England lösen lassen.

Hier liegt der Ausgangspunkt der Reformation in England. Es ist nicht unwichtig, sich den Hintergrund der eben dargelegten Gedanken zu vergegenwärtigen. Der Mann, der sie vor den König brachte, war Sir Thomas Cromwell. Sein Name ist nicht so bekannt wie der manches anderen englischen Staatsmanns. Aber er hat außerordentlich tief in den Entwickelungsgang des Königreichs eingegriffen. Man hat gesagt, mit Cromwell sei die italienische Staatskunst in die englische Politik eingezogen. Und ohne Zweifel hatte er seine Anschauungen an dem „Fürsten" Machiavells gebildet. Sein politisches Ziel war Verstärkung der königlichen Macht, Durchführung der Alleinherrschaft des Königs. Die Änderung der kirchlichen Verfassung kam für ihn nur als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks in Betracht. Denn die Kirche war die stärkste Organisation, die in England der Durchführung des königlichen Absolutismus im Wege stand. War sie dem Willen des Königs unterworfen, so war die Hälfte des Wegs zurückgelegt. Der Gedanke war durchführbar. Denn die Beseitigung der päpstlichen Jurisdiktion hatte in England längst die öffentliche Meinung für sich. Schon im Parlament von 1529, ehe von seiten des Königs irgend etwas geschehen war, konnte man den Satz hören, der König sei das einzige Haupt, der souveräne Herr und Protektor des geistlichen und des weltlichen Standes.

Ohne große Schwierigkeiten gelang es denn auch, den Plan Cromwells durchzuführen. Auf der Synode zu Canterbury am 11. Febr. 1531 erklärte der englische Klerus, er erkenne im Könige singularem protectorem, unicum et supremum dominum et quantum per

Christi legem licet etiam supremum caput ecclesiae Anglicanae. Im Jahre 1534 nahm das Parlament das Suprematsgesetz an; durch dasselbe wurde Recht, daß der König als das einzige irdische Oberhaupt der Kirche von England anerkannt und gehalten werde. Er sollte den Titel und Namen eines solchen führen, die Ehrerbietung, die Gerichtsbarkeit, die Macht, Vorrechte und Vorteile, die zu dieser Würde gehören, genießen und die Befugnis besitzen, Irrtümer, Ketzereien, Mißbräuche, Verbrechen und Frevel, die in irgendeiner Weise vor die geistliche Gerichtsbarkeit gehörten, zu untersuchen, zu unterdrücken und zu verbessern.

Man sieht: die Reform Heinrichs VIII. führte zu einem Ziel, das dem der deutschen Reformation gerade entgegengesetzt war. Die deutschen Protestanten erkannten überhaupt kein irdisches Oberhaupt der Kirche an: ihr einziges Haupt ist der erhöhte Herr. Die englische Kirche dagegen erhielt im Träger der Krone ein Oberhaupt, dessen Macht ebenso unbeschränkt war, wie vorher die kirchliche Gewalt des römischen Bischofs.

In den nächsten Jahren wurden die kirchlichen Verhältnisse dem Suprematsgesetz gemäß neu geordnet. Die gesamte päpstliche Jurisdiktion hatte ein Ende: die Appellationen nach Rom, die Bestätigung der Bischofswahlen durch den Papst, die Zahlung der Palliengelder, der Servitien und Annaten — dies alles hörte auf. An die Stelle der päpstlichen Jurisdiktion trat die königliche: die Konvokation wurde verbunden, ihre Beschlüsse dem König zur Genehmigung vorzulegen; der König nominierte die Bischöfe, die Domkapitel waren verpflichtet, die von ihm nominierten Prälaten zu wählen; er verfügte über das Kirchengut, über den Bestand der kirchlichen Stiftungen. Von ungefähr 500 Klöstern, die

es im Lande gab, wurden schon 1536 nicht weniger als 376 zur Aufhebung bestimmt. Aber im übrigen blieb alles wie bisher: die bischöfliche Verfassung, die mittelalterliche Gottesdienstform, besonders das ganze mittelalterliche Dogma.

Nichts ist begreiflicher, als daß diese Reform in England nicht überall Befriedigung erregte: wie die überzeugten Katholiken ihr widerstrebten, so suchten evangelisch Gesinnte, die die Reformation auf dem Kontinent kennen gelernt hatten, sie über die bisher eingehaltene Linie hinauszuführen. Dabei tritt uns nun überall der Einfluß der deutschen Reformation entgegen[80]. Lutherische Bücher kamen trotz aller Gegenmaßregeln nach England. Wilhelm Tyndale, einer der ersten Männer, die im evangelischen Sinne auf England zu wirken suchten, war ersichtlich von Luther abhängig. Das ist in bezug auf seine Bibelübersetzung jetzt wohl allgemein anerkannt; es ist auch in bezug auf seine sonstigen literarischen Arbeiten unbestreitbar: seine Prologe zu den biblischen Büchern beruhen auf denen Luthers; seine Randnoten geben vielfach die Glossen Luthers wieder; seine Auslegung der Bergpredigt lehnt sich an die Luthers an[81]. Von größeren Folgen war, daß Cranmer, dem der König 1533 das Bistum Canterbury übertrug, im Jahre 1532 in Deutschland weilte[82]. Im Sommer war er in Nürnberg. Dort trat er in Beziehungen zu Andreas Osiander und anderen evangelischen Theologen. Durch sie lernte er die evangelischen Anschauungen kennen; noch nahm er sie nicht an, aber im einzelnen haben sie schon damals auf ihn gewirkt. Als Erzbischof war er bestrebt, der englischen Reform mehr evangelischen Gehalt zu geben, als sie von Anfang an hatte. Das gelang unter der Regierung Heinrichs VIII. freilich nicht. Aber der deutsche Einfluß

zeigt sich doch schon unter ihm in dem, was für die Kirche angeordnet wurde. Das erste Glaubensbekenntnis des Anglikanismus sind die 10 Artikel von 1536[83]. Die englischen Schriftsteller lassen sie vom König eigenhändig aufgestellt sein. Aber das ist sehr wenig wahrscheinlich: sie sind das Werk eines Theologen, der mit der deutschen Reformation vertraut war. Denn sie sind ersichtlich abhängig von der Augsburgischen Konfession und deren Apologie. Auch Melanchthons Schrift adv. anabaptistas und vielleicht seine loci sind benützt[84]. Schon die Teilung in Artikel vom Glauben und von den Zeremonien ist von der Augustana übernommen. Auch darin wirkte ihr Vorbild, daß nur von Taufe, Buße und Abendmahl als von Sakramenten gehandelt wird. Wichtiger sind die inhaltlichen Beziehungen: es ist Wiedergabe des evangelischen Schriftprinzips, daß die Erklärung an der Spitze steht, die Heilige Schrift enthalte die zur Seligkeit notwendigen Lehren. Sind neben die Bibel die drei sogenannten ökumenischen Symbole gestellt, so liegt darin kein Widerspruch; auch der 1. und 4. Artikel der Augustana nehmen Bezug auf die alten Bekenntnisse. Evangelisch ist es, daß der Glaube als Glaube an Gottes Gnade gedacht ist, daß Gnade und Erbarmen, Rechtfertigung und Sündenvergebung gleichgestellt sind, daß die Rechtfertigung auf das Verdienst Christi als einzige und ausreichende Ursache gegründet wird, daß die guten Werke als innerlich durch den Heiligen Geist gewirkt betrachtet werden. Aber trotz dieser Anlehnung an Grundgedanken der deutschen Reformation ist eine volle Übereinstimmung nicht vorhanden. Denn in den 10 Artikeln wird zugleich an spezifisch römischen Vorstellungen und Einrichtungen festgehalten: der Transsubstantiation, der Verehrung der Heiligen und Bilder, der Fürbitte für die Verstorbenen,

den Seelenmessen u. dgl. Sie halten eine unklare Mitte zwischen den evangelischen und den katholischen Überzeugungen.

Im nächsten Jahre, 1537, erschien das s. g. Bischofsbuch[85]. Es enthält das Apostolikum, die Sakramente, die 10 Gebote, das Vaterunser, Ave-Maria, endlich Artikel über die Rechtfertigung und das Fegefeuer. Diese zweite Normalschrift der bischöflichen Kirche Englands ist eine Parallele zu den 10 Artikeln. Auch hier ist die Abhängigkeit von deutschen Schriften unverkennbar; benützt ist besonders der Kleine Katechismus Luthers, sodann wieder die Augsburgische Konfession und ihre Apologie, endlich eine Predigt Luthers von 1523[86]. Aber evangelisch in unserem Sinn ist das Bischofsbuch noch weniger als die zehn Artikel; selbst die Siebenzahl der Sakramente ist hier wieder aufgenommen.

Noch unter Heinrich VIII. begann die geistliche Liederdichtung Englands. An der Spitze stehen die Goostly Psalmes and Spirituale Songs, drawn out of the holy Scripture von Miles Coverdale. Sie sind zum großen Teil mehr oder weniger freie Bearbeitungen deutscher Lieder; nach H. E. Jacobs stammen 22 von Luther, 2 von Speratus, je eines von Spengler, Hans Sachs, Agricola, Justus Jonas, Decius, Greiter, 4 von unbekannten Lutheranern; nur bei 7 ist der deutsche Ursprung nicht nachzuweisen[87].

Im Jahre 1538 begaben sich, vom König eingeladen, einige evangelische Deutsche, darunter Friedrich Mykonius, nach England. Den Besprechungen, die sie unter Cranmers Vorsitz mit englischen Theologen hatten, wurde die Augustana zugrunde gelegt. Man nahm sie Kapitel für Kapitel durch und verständigte sich über 13 Artikel[88]. Aber wenn die Deutschen daraufhin hofften, England

werde ihrem Bekenntnis beitreten, so erwies sich das bald als Täuschung. Heinrich lehnte die 13 Artikel ab. Gerade seine letzten Jahre waren eine Zeit katholischer Reaktion.

Erst unter Eduard VI. erhielt die englische Reformation tatsächlich evangelischen Gehalt. Traten jetzt zu den deutschen Einwirkungen solche, die von Calvin ausgingen, hinzu, so ist doch bemerkenswert, wie stark auch jetzt noch der deutsche Einfluß war. Er tritt in allen in dieser Zeit bearbeiteten Schriften der englischen Episkopalkirche zutage.

Die erste war ein von Cranmer i. J. 1548 herausgegebener Katechismus, A short Instruction into the Christian religion. Er ist eine Übersetzung der bekannten, weitverbreiteten Kinderpredigten der Nürnberg-brandenburgischen Kirchenordnung v. 1533[89]. Im J. 1552 bearbeiteten Cranmer und Ridley, Bischof von Rochester, das grundlegende Bekenntnis der englischen Episkopalkirche, die 42 Artikel. In der Revision von 1562—63, die die Zahl der Artikel auf 39 beschränkte, ist es noch jetzt in der ganzen bischöflichen Kirche in unbestrittener Geltung[90]. Diese Artikel aber beruhen wieder zum großen Teil auf der Augsburgischen Konfession; außerdem ist die Apologie, die Confessio Wirtembergensis und Melanchthons Traktat de potestate papae benützt. Das Verhältnis ist dieses: die Grundlage für Art. 1 bildet Aug. 1, für Art. 2 Aug. 3, für Art. 5 Conf. Wirt. 3, für Art. 9 Aug. 2, für Art. 10 Conf. Wirt. 3, für Art. 11 Aug. 4, für Art. 12, 13, 14 die Apologie, für Art. 15 Aug. 2, für Art. 16 Aug. 12, für Art. 19 Aug. 7, für Art. 20 Aug. 28 und Melanchthons Traktat, für Art. 23 Aug. 14, für Art. 24 die Apologie, für Art. 25 Aug. 13, für Art. 26 Aug. 8, für

Art. 30 Aug. 22, für Art. 31 Aug. 24, für Art. 32 Aug. 23, für Art. 34 Aug. 15 und die Apol., für Art. 37 Aug. 16, für Art. 38 und 39 Aug. 16 und die Apol.[91]. Wie weit die Abhängigkeit gehen kann, zeigt der Vergleich der beiden ersten Artikel, August. de deo, Engl. Artikel de fide in trinitatem.

. . . est Deus aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum visibilium et invisibilium. Et tamen tres sunt personae eiusdem essentiae et potentiae et coaeternae, pater et filius et Spiritus sanctus.	Unus est vivus et verus Deus, aeternus, incorporeus, im artibilis, impassibilis, immensae potentiae, sapientiae ac bonitatis, creator et conservator omnium tum visibilium, tum invisibilium. Et in unitate huius divinae naturae tres sunt personae eiusdem essentiae, potentiae ac aeternitatis, pater, filius et Spiritus sanctus.

Hier kann man beinahe sagen, daß der englische Text eine Rezension des deutschen ist. In anderen Fällen ist die Abhängigkeit loser oder es ist nur ein größerer oder kleinerer Teil des betreffenden Artikels aus der Augustana oder einer anderen Quelle übernommen und ist das übrige selbständig. Aber ganz ohne Anlehnung an eine deutsche Quelle sind von den 39 Artikeln nur 15, die bei weitem kleinere Hälfte.

Trotz dieser Abhängigkeit von deutschen kirchlichen Urkunden sind die 39 Artikel kein lutherisches Bekenntnis. Die Aussagen der Augustana sind ins Calvinische umgebildet. Besonders ist die Christologie und die Abendmahlslehre nicht lutherisch. Dort ist die Ubiquitätslehre ausdrücklich verworfen und hier gehen die Sätze nicht über Calvins Anschauungen hinaus. Freilich geradezu als calvinisch kann man die 39 Artikel ebensowenig bezeichnen: es fehlt Calvins Zentraldogma, die Prädestination.

So wenig als die Bekenntnisschriften ist die Liturgie der bischöflichen Kirche ein völlig selbständiges Produkt derselben. Ein Vierteljahrhundert, ehe man in England Hand anlegte, eine neue Gottesdienstform zu schaffen, hatten die deutschen evangelischen Kirchen an der Lösung dieser Aufgabe gearbeitet. Man ging in England bei der Umgestaltung der mittelalterlichen Liturgie nicht neue Wege: man folgte dem Vorbild, das in Deutschland durch Werke wie die Nürnbergisch-brandenburgische Kirchenordnung von 1533 und die Kölner Agende von 1543 gegeben war. Die Liturgie des Common prayer book ordnet sich den evangelischen Gottesdienstordnungen der Reformationszeit ein: sie trägt lutherisches Gepräge.

Ist es zuviel gesagt, wenn man ausspricht, daß die englische Kirche in den Jahrzehnten der Reformation von Deutschland mehr empfing, als sie in den Jahrhunderten des Mittelalters Deutschland gegeben hatte? Daß die englische Reformation einen Glaubensgehalt erhielt, verdankte sie dem deutschen Vorgang, und soweit er evangelisch war, ist er fast ausschließlich aus deutschen Schriftstücken übernommen. Der Anstoß zur Kirchenliederdichtung kam von Deutschland; dort hatte man die Vorbilder für die Neugestaltung der Gottesdienstform.

Trotz des allen aber wurde die Kirche Heinrichs VIII. und Eduards VI. keine ecclesia lutheranizans. Sie bewahrte ihre Eigenart. Von der katholischen Kirche war sie geschieden durch ihr Dogma und die Verwerfung des päpstlichen Primats; von der evangelisch-lutherischen Kirche war sie getrennt durch ihre Verfassung, in der mittelalterliche Elemente fortlebten, und durch die in ihre Lehre aufgenommenen calvinischen Bestandteile; von der reformierten Kirche hob sie sich ab wie durch ihre Verfassung, so durch die der reformierten Art ganz fremde

Gestalt ihres Gottesdiensts und durch die Nichtaufnahme der Prädestinationstheorie. Doch so sehr sie sich von den beiden evangelischen Kirchen unterschied, konnte man sie in der Reformationszeit auf Grund ihres Dogmas zu den protestantischen Kirchen zählen. Dies aber wurzelte im religiösen und dogmatischen Ertrag der deutschen Reformation.

5.

Der Methodismus.

Die Reformation führte trotz des verschiedenen Ausgangspunkts, den sie in Deutschland und in England hatte, dazu, daß die Entwickelungslinien der beiden Kirchen sich eng berührten. Nach dem Abschluß der Reformationsepoche liefen sie sofort wieder auseinander.

In Deutschland folgte auf die schöpferischen Jahrzehnte der Reformation das Jahrhundert der Orthodoxie. Ihr höchstes, um nicht zu sagen ihr einziges Ziel war, den durch die Männer der Reformation gewonnenen Schatz der reinen Lehre unverändert, unverkürzt, aber auch unvermehrt der evangelischen Kirche zu wahren und weiter zu überliefern. Der stürmische Fortschritt der Reformation wurde abgelöst durch die Herrschaft des konservativen Prinzips. Schon dadurch wurde der Einfluß Deutschlands auf das nicht-deutsche Kirchengebiet unterbunden. Nur das Neue vermag die Fremden zu fesseln und mit fortzureißen; wer lediglich auf dem erreichten Standpunkt verharrt, kommt schon dadurch zurück. Vollends durch das Unglück des großen Kriegs wurde Deutschland ganz auf sich zurückgeworfen. Es verlor für Jahrzehnte die Kraft, nach außen zu wirken.

In England setzte schon in der Reformationszeit das große Ringen der Staatskirche mit den dissentierenden Richtungen ein: jene suchte das ganze Volk unter ihrer Leitung zu einigen; diese forderten Freiheit für ihre Überzeugungen, die Möglichkeit, sich ihren Grund-

sätzen gemäß zu organisieren und zu betätigen. Die Staatskirche war ein englisches Produkt, dagegen entsprang der Dissent aus fremden, vorwiegend kontinentalen Einwirkungen auf England. Der englische Puritanismus ist der Sprößling des Calvinismus der reformierten Kirchen des Kontinents und Schottlands; auch der Kongregationalismus hängt mit der kontinentalen Entwickelung zusammen. Es wird sich kaum bestreiten lassen, daß Robert Browne durch die Anschauungen der Taufgesinnten auf seine Bahn geführt wurde. Die Grundgedanken sind hier und dort identisch. Hier wie dort wurde die Trennung von der organisierten Kirche gefordert als Pflicht der wahren Christen, da eine Kirche, die Sünder in ihrer Mitte duldet, nicht die rechte Kirche sein kann. Hier wie dort wurde die Verbindung der Kirche mit dem Staat verworfen. Christi Reich ist wesentlich Gemeinschaft der Heiligen; deshalb kann die Kirche nie Volkskirche, geschweige denn Staatskirche sein. Aber überall, wo wahrhaft Gläubige sich zusammenschließen, da ist eine wahre Kirche vorhanden: sie hat Christus zu ihrem Haupte, alle ihre Glieder sind Priester, Propheten, Könige. Nun stammte die täuferische Bewegung zwar aus Deutschland. Aber um d. J. 1580 war sie in Deutschland längst unterdrückt. Auf Browne können nur niederländische Taufgesinnte gewirkt haben.

So wenig Deutschland auf die Entstehung der großen kirchlichen Parteien Englands einwirkte, so wenig gewannen diese Einfluß auf Deutschland. Man stand hier und dort auf einem verschiedenen Boden. Die englischen Parteien waren durch den Gegensatz in der Verfassungsfrage auseinander gehalten; dogmatische Verschiedenheiten waren kaum vorhanden. Dagegen stand der orthodoxe Protestantismus Deutschlands den Verfassungs-

fragen fast gleichgültig gegenüber; sein Interesse war so gut wie ausschließlich von den dogmatischen Fragen in Anspruch genommen.

Nur in einer Beziehung haben die englischen Kirchen in dieser Zeit auf Deutschland gewirkt: durch ihre Erbauungsschriften. Das 17. Jahrhundert ist die Blüteepoche der englischen asketischen Literatur. Mitten unter dem harten, verwüstenden Ringen der kirchlichen und der politischen Parteien reiften ihre schönsten Früchte. Das scheint widerspruchsvoll zu sein, ist aber verständlich: Independenten und Presbyterianer legten von Hause aus den größten Nachdruck auf die persönliche Frömmigkeit und deren Betätigung im Handeln. Diese Richtung wurde dadurch noch verschärft, daß sie Jahrzehnte lang von der herrschenden Kirche und der ihr verbündeten Staatsgewalt bedrückt und verfolgt wurden. Das Dringen auf persönliche Frömmigkeit bewirkte, daß in den erbaulichen Schriften alles Gewicht auf die Erweckung fiel; die Betonung des Handelns führte zur Voranstellung der sittlichen Forderungen. Beides bezeichnet die Eigentümlichkeit der englischen Erbauungsliteratur dieser Zeit: sie ist ernst, streng bis zur Herbheit, aber männlich und entschieden. Die Schriftsteller der bischöflichen Kirche gingen auf diese Richtung ein, wenn auch die Dissenters stets voranstanden. Zu ihnen gehörten die beiden Männer, deren Schriften auch heute nicht vergessen sind, Richard Baxter, ein Presbyterianer, und John Bunyan, ein Independent.

In Deutschland hat man die englischen Erbauungsbücher bereitwillig aufgenommen; nicht immer zur Befriedigung der theologischen Führer[92]. Diese verhehlten sich das der lutherischen Art Fremde nicht, das in den Schriften der Engländer, wenn ich so sagen darf, den Unterton bildete. Aber die Aufnahme ist verständlich; die

englischen Schriften ergänzten eine Lücke, die die Tätigkeit der Orthodoxie ließ.

Ihre Verbreitung beginnt schon in den ersten Jahren des Dreißigjährigen Kriegs. Im Jahr 1620 erschien eine Übersetzung des „Güldenen Kleinods" von Immanuel Sonthom. Das Buch ist sechzehnmal neu aufgelegt worden. Der letzte Druck stammt aus d. J. 1742. Viele Dutzende anderer Werke folgten in den nächsten Jahrzehnten. Baxters Ruhe der Heiligen wurde schon zu seinen Lebzeiten ins Deutsche übersetzt; sie erschien im Druck i. J. 1684. Bunyans Pilgerreise zum ersten Mal i. J. 1694. Beide Schriften haben sich im Gebrauch der deutschen evangelischen Christenheit behauptet: noch im vorigen Jahrhundert wurden neue Übersetzungen veranstaltet.

Ohne Zweifel hat diese Literatur bei der Entstehung des Pietismus mitgewirkt. Spener hat als Knabe und Jüngling seine Erbauung wie in Arndts Wahrem Christentum so in den Schriften englischer Autoren, des eben genannten Sonthom, Bayly, Dyke, Baxter u. a. gefunden. Von Baylys Praxis pietatis bemerkt er später, daß er durch sie „kräftig gerührt" worden sei. Vornehmlich in den pietistischen Kreisen wurde denn auch bis ins 18. Jahrhundert hinein diese Literatur gelesen und geschätzt. Das Dringen auf Erweckung, auf den Bruch mit der Welt, auf ein Leben der Heiligung war beiden Seiten gemeinsam.

Während englische Werke in Deutschland zur Entstehung und Verstärkung einer rein religiösen Bewegung beitrugen, vollzog sich in England selbst eine ganz anders geartete Entwickelung. In der Mitte des 17. Jahrhunderts beschäftigten kirchliche und religiöse Fragen die englische Nation mindestens ebenso lebhaft wie politische.

50 Jahre später waren sie von der Tagesordnung abgesetzt. Die Zustände, besonders in der Staatskirche, waren wenig erfreulich: die höheren Klassen waren die Domäne der Aufklärung geworden. Ein gewiß unverwerflicher Zeuge, Montesquieu, bemerkt bei seinem Besuch in England: In den höheren Kreisen lacht jedermann, wenn man von Religion spricht. Die sittlichen Zustände waren dem entsprechend; besonders schien das sechste Gebot nur dazu da zu sein, daß man sich leichtsinnig oder frech darüber hinwegsetzte. In der entgegengesetzten sozialen Schicht, unter dem Proletariat, stand es nicht besser: der Aufschwung des englischen Volks im 18. Jahrhundert war staunenerregend; dank der Blüte der Industrie und des Handels wuchs die Volkszahl, mehrte sich der Nationalreichtum; aber zugleich entstand ein Armenproletariat, wie man es auf dem Kontinent nirgends kannte, es war wirtschaftlich, religiös und sittlich gleich vernachlässigt, und es geschah so gut wie nichts, um diese Zustände zu bessern. Die Kirche sah ihnen untätig zu und die Staatsgewalt begnügte sich, durch die gewissenloseste Anwendung der Todesstrafe dafür Sorge zu tragen, daß die schlimmsten oder die gefährlichsten Elemente beseitigt wurden. Bei einem Besuch im Gefängnis zu Newgate traf Wesley unter den Gefangenen 47 zum Tode verurteilte Verbrecher; 20 von ihnen wurden an demselben Morgen gehängt.

Diese Zustände bildeten den Hintergrund für die Entstehung der methodistischen Bewegung. Sie hatte für England die größte Bedeutung. Ein englischer Geschichtschreiber urteilt[93]: „Die Methodisten waren das geringste Resultat der methodistischen Erweckung. Der Einfluß derselben auf die Kirche störte die Geistlichkeit aus ihrer Lethargie auf. In der ganzen Nation trat ein neuer

sittlicher Enthusiasmus zutage, der zwar manchmal streng und pedantisch schien, aber doch einen gesunden Ton anschlug, durch dessen Einfluß die Verworfenheit, welche seit der Restauration die oberen Klassen entehrte, und die Unsittlichkeit, welche die Literatur geschändet hatte, verschwanden. Ihr edelstes Resultat war das unaufhörliche Bestreben, dem Verbrechen, der Unwissenheit, den körperlichen Leiden, der sozialen Entartung der Verworfenen und Armen abzuhelfen." Der religiös-sittliche Zustand des englischen Volkes, wie er im wesentlichen bis zum Ausbruch des jetzigen Kriegs bestand, war zwar nicht allein verursacht, aber stark mitbedingt durch den Methodismus.

Aber auch der Methodismus als solcher war für die angelsächsische Welt — denn Nord-Amerika kommt dabei ebensosehr in Betracht wie England — von größter Wichtigkeit. Das zeigt die Statistik. In England hatten die Methodisten im Anfang dieses Jahrzehnts rund $1^1/_4$ Million Kommunikanten und etwa 2 Millionen Sonntagsschüler. Man wird demnach die Zahl aller derjenigen, die sich zu methodistischen Gemeinschaften halten, auf mindestens 5 Millionen schätzen dürfen[94]. Die Bedeutung dieser Zahlen tritt ins Licht, wenn ich erwähne, daß in derselben Zeit die Episkopalkirche $2^1/_4$ Millionen Kommunikanten und $2^1/_2$ Millionen Sonntagsschüler zählte[95], daß die Independenten nicht ganz $^1/_2$ Million Mitglieder hatten und bei den Presbyterianern 85 000 Kommunikanten gezählt wurden[96]. In den Vereinigten Staaten beläuft sich die Mitgliederzahl der verschiedenen methodistischen Kirchen auf 6—7 Millionen[97]. Sie wird nur von der Zahl der römisch-katholischen Christen übertroffen. Der Methodismus ist somit zu einer der größten kirchlichen Gemeinschaften des englischen Sprachgebiets geworden.

Seine Entstehung vollzog sich aber unter nachweislichem Einfluß deutscher Gedanken.

Auf die religiöse Entwickelung des jungen John Wesley[98] hat das Büchlein von der Nachfolge Christi, das man Thomas von Kempen zuzuschreiben pflegt, eingewirkt. Er hat es i. J. 1725 kennen gelernt. Den Ideen des niederdeutschen Mystikers stand er nicht ganz ohne Bedenken und Einwendungen gegenüber; aber ohne Eindruck sind sie nicht auf ihn geblieben. Sie dienten der Verinnerlichung seiner Frömmigkeit; er lernte aus ihnen, daß die Religon, wenn sie echt ist, eine Sache des Herzens ist, daß die Beziehung auf Gott alles Denken Fühlen, Wünschen des Menschen beherrschen muß. Daß er die „Theologia deutsch", Predigten Taulers, das Wahre Christentum Johann Arndts, Schriften von August Hermann Francke und anderen Pietisten las, konnte diese Überzeugung nur verstärken und vertiefen. Eines jedoch, gewann er nach eigenen Bemerkungen aus der späteren Zeit von allen diesen Männern nicht: die Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben.

Dazu wurde er auf einem neuen Wege geführt. Schon am Ausgang des 16. Jahrunderts hatten die böhmischen Brüder Beziehungen zu England gesucht und gefunden. Sie schickten junge Leute zum Studium dorthin. Im Jahr 1583 promovierte einer der Ihren, ein gewisser Bernhard, in Oxford zum Baccalar der Theologie. Später trat Amos Comenius in brieflichen Verkehr mit englischen Gelehrten, i. J. 1641 und später wiederholt hat er selbst England aufgesucht; es gelang ihm, in England das Interesse für die durch die Gegenreformation in ihrem Bestand bedrohte Brüderkirche zu wecken. Freilich gerettet konnte dieselbe dadurch nicht werden. Aber ganz ohne Frucht blieben diese Beziehungen nicht. Als durch

Zinzendorf in Herrnhut die erneute Brüderkirche gegründet wurde und als sie auch ihrerseits eine Verbindung mit England anzuknüpfen suchte, kam ihr die Bekanntschaft mit der alten Brüderkirche, die Achtung, die diese sich erworben hatte, zugute. Die ersten Ansätze zu einem Verkehr zwischen Herrnhut und England fallen in den Ausgang der zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts. In einer Gemeindeversammlung zu Herrnhut am 23. März 1728 wurde über einen Brief verhandelt, in dem eine Verknüpfung mit London vorgeschlagen wurde; in einer zweiten wenige Tage später wurde viel verlesen, „sonderlich aus London". Am 29. März und 3. April wurde die Absendung einer Anzahl von Brüdern nach England beschlossen, um Gemeinschaft mit den Gotteskindern in England zu suchen, „die Taten Gottes denjenigen bekannt zu machen, die offene Glaubensaugen haben". Im Jahre 1732 begann sodann die Herrnhuter Mission; sie vollends richtete die Blicke nach dem Westen. Im Zusammenhang mit ihr stand das Unternehmen, herrnhutische Kolonisten nach Nordamerika, in die Kolonie Georgia zu verpflanzen. Im Februar 1735 segelte ein Schiff mit 10 Brüdern, im Oktober ein zweites mit 26 Gliedern der Brüdergemeinde, darunter auch Frauen und Kindern, von England nach Amerika ab. Es waren zumeist aus Mähren um ihres Glaubens willen vertriebene Deutsche.

Auf dem zweiten Schiff befand sich auch John Wesley mit einigen seiner Oxforder Freunde. So kamen diese Episkopalisten in Berührung mit Deutschen, deren religiöse Anschauungen in allem wesentlichen lutherisch waren, wenn auch ihre Gottesdienste und ihre Gemeindeverfassung ihre Eigenart hatten. Aber Wesley und die Seinen verstanden nicht deutsch, umgekehrt verstanden die

Deutschen nicht englisch. Gleichwohl kam es schließlich zu einem Verkehr. Das ganze Gebaren der deutschen Auswanderer machte den tiefsten Eindruck auf Wesley; sie haben, schreibt er, alles verlassen um ihres Herrn willen; seine Worte sind an ihnen wahrhaftig nicht verloren gewesen; sie sind sanft, demütig, tot für die Welt, voll Glaubens und Heiligen Geistes. Um ihnen näher treten zu können, begann Wesley deutsch zu lernen; andererseits ließen sich Nitzschmann, der Führer der Deutschen, u. a. in der englischen Sprache unterweisen. Wesley nahm an den abendlichen Erbauungsstunden der Deutschen teil; er besuchte ihre Kranken: eine Gemeinschaft war hergestellt. Nichts machte tieferen Eindruck auf ihn als das Verhalten der Brüder in den schweren Stürmen, die das Schiff am 17., 23., 25. Januar 1736 zu bestehen hatte: alles war voll Furcht und Angst, Geschrei und Wehklagen; dagegen sangen die Deutschen mitten im Sturm ihre geistlichen Lieder. Habt ihr denn keine Furcht? fragte Wesley. Nitzschmann antwortete: Gott sei Dank, nein. Aber eure Frauen und Kinder? Auch unsere Frauen und Kinder haben keine Furcht vor dem Tode. An dem Sterbebett eines auf dem Schiff erkrankten Bruders lernte Wesley die Wahrheit dieses Wortes kennen; er fand seine Seele bereit für den himmlischen Bräutigam.

Das war eine praktische Unterweisung über den Wert des Rechtfertigungsglaubens. Was Paulus Röm. 5 ausgesprochen hat: Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, lernte Wesley auf dieser Seefahrt als lebendige Wahrheit kennen. Das war eine Ergänzung dessen, was er der Imitatio Christi und den Mystikern verdankte. Doch wurde er noch weiter geführt. In Amerika traf er mit August Gottl. Spangen-

berg zusammen, einem der Führer der Brüdergemeinde. Er erbat seinen Rat für die von ihm beabsichtigte Tätigkeit in Georgia. Bereitwillig ging Spangenberg auf seine Fragen ein; nach ein paar Sätzen aber unterbrach er das Gespräch durch die überraschende Frage: Kennen Sie sich selbst, kennen Sie Jesus Christus? Wesley antwortete: Ich weiß, daß er der Heiland der Welt ist. Das ist richtig, erwiderte Spangenberg; aber wissen Sie auch, daß er Sie gerettet hat? Die Antwort war: Ich hoffe, daß er gestorben ist, um mich zu retten. Man sieht, Wesley wich der geraden Beantwortung der an ihn gerichteten Frage aus. Er war wieder vor das Problem der Glaubensgewißheit, der Heilsgewißheit im Glauben gestellt. Aber er hatte die evangelische Antwort noch nicht gefunden: das „für mich" Luthers war dem Geistlichen der Episkopalkirche noch ein verschlossenes Geheimnis.

Die Rückkehr nach England sollte ihn weiter führen. Sie erfolgte schon im Dezember 1736. Die Stimmung, in der Wesley in die Heimat zurückkam, war wenig glücklich. Er war unzufrieden mit seinem Seelenzustand. Seinem Glauben, urteilte er, fehle noch das Beste; er sei ein schöner Sommerglaube, passend für gute Tage; komme aber Gefahr und gelte es, dem Tod ins Angesicht zu sehen, dann gerate alles ins Schwanken. In dieser inneren Unruhe sollte ihm wieder ein Deutscher die Hand reichen. Als Wesley zurückkehrte, befand sich Peter Böhler[99] auf der Durchreise nach Amerika in England. Zinzendorf hatte ihn kurz vorher zum Geistlichen der Brüdergemeinde ordiniert. Er war ein schlichter, bescheiden zurückhaltender, aber keineswegs unbedeutender Mann. Ohne viel hervorzutreten, hat er in der Stille manches Gute gewirkt. Er lernte Wesley im Februar 1738 kennen. Mit dessen religiösen Anschauungen war er nicht

in jeder Hinsicht einverstanden. Es schien ihm, Wesley und seine Freunde wollten sich selbst rechtfertigen. Deshalb quälten sie sich, ihren Glauben durch ihre Werke zu beweisen, eine Tortur, die ihnen das Elend ins Herz lege. Dem gegenüber betonte Böhler, im Glauben habe der Christ die Sündenvergebung; darum sei der Glaube notwendig mit dem ständigen Gefühl des Friedens verbunden. Wesley lernte von ihm die entscheidende religiöse Wahrheit, daß der Friede der Heilsgewißheit auf dem Glauben an die Sündenvergebung beruht und daß dieser Glaube das Persönlichste ist, was es in der Welt gibt: denn in ihm schließt das endliche Ich sich mit dem ewigen zusammen. Der Glaube traut auf Christus, meinen Herrn, auf sein für mich vergossenes Blut, auf ihn, der meine Rechtfertigung, meine Heiligung, meine Erlösung ist. Zum Abschluß kam dieses Hineinwachsen in den Kern des Christentums durch die Schriften Luthers. Zufällig lernte Karl Wesley, der sich in einem ähnlichen Seelenzustand befand wie sein älterer Bruder, Luthers Kommentar zum Galaterbrief kennen; dieser Zeuge für die Wahrheit, daß der Mensch nichts zu tun hat als zu glauben, als den zu ergreifen, den Gott uns zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung gemacht hat, führte ihn auf einen festen Grund. Auf John machte die Vorrede Luthers zum Römerbrief, die er am 24. Mai 1738 vorlesen hörte, einen ähnlichen Eindruck. Er sagt: Ich fühlte, daß ich auf Christus, und zwar auf ihn allein meine Zuversicht setzte. Es ward mir die Gewißheit geschenkt, daß der Herr meine Sünden hinweggenommen hat, ja meine, daß er mich gerettet hat, ja mich, vom Gesetz der Sünde und des Todes. Schon die Worte zeigen, daß er Luthers „für mich“ nun erfaßt hatte.

Das waren ähnliche Erfahrungen, wie diejenigen, die Luther selbst durchlebt hatte, die ihn zum Reformator der Kirche machten. Bei Wesley und seinen Freunden waren sie vermittelt durch die Berührung mit Zeugen der deutschen Frömmigkeit, schließlich durch die Worte Luthers selbst.

Diese innere Entwickelung Wesleys war von Wichtigkeit nicht für ihn allein. Denn er ist der größte Seelenführer des neueren England geworden. Was er erlebt hatte, lehrte er andere erleben. Aber er war nicht nur Seelenführer, sondern er war auch Organisator. Das Organisationstalent ist die Begabung für die Zukunft. Er besaß es in hohem Maße. Darauf beruht zum großen Teil die dauernde Wirkung, die von ihm ausgegangen ist. Aber bei der Organisation der von ihm Angeregten in geschlossenen Vereinigungen war er nicht original. Auch hier hatte er ein deutsches Vorbild vor Augen. Daß er die Gesellschaften, die er gründete, in Unterabteilungen sonderte, die die im natürlichen Leben Gleichgestellten verbanden, geschah nach dem Beispiel der Herrnhuter. Dort wurden die Verheirateten, die Witwen, die ledigen Brüder und Schwestern zu besonderen „Chören" vereinigt.. Die Chöre sonderten sich wieder in die „Banden", d. h. kleine Vereinigungen von 5—7 Mitgliedern, die sich regelmäßig versammelten, um sich gegenseitig zu erbauen und zu fördern. Diese ganze Einrichtung findet man anfangs bei den Methodisten wieder. Sie ist erst später in die eigentlich methodistische umgebildet oder durch sie ersetzt worden. Hatte sie also auch nur vorübergehende Bedeutung, so wirkte sie doch: sie ermöglichte die Anfangserfolge. Sie aber schufen die Möglichkeit zur weiteren Arbeit.

Wesley ist durch seine religiösen Erfahrungen so wenig zum Lutheraner geworden, wie er durch seine Ver-

bindung mit der Brüdergemeinde zum Herrnhuter ward. In die ersteren spielten trotz allem, was von Luther übernommen war, unlutherische Elemente herein. Und die letztere wurde, nachdem Wesleys Reise nach Deutschland i. J. 1738 nicht zu einer Vereinigung geführt hatte, nach und nach gelöst. Der Methodismus behauptete seine Eigenart: er blieb ein Gewächs des angelsächsischen Bodens.

Das tritt besonders in der uns Deutsche vielfach so fremdartig anmutenden Art hervor, wie religiöse Wirkungen herbeigeführt werden sollen und wie sie sich zu äußern haben. Was sich nach unserem Gefühl ganz in der Stille, zwischen Gott und der Menschenseele allein, vollziehen muß, wird zu einer Handlung, die vor vielen Zeugen laut und öffentlich ausgeführt wird. Ich verkenne die psychologische Kraft, die dabei zur Entfaltung kommt, nicht im mindesten. Aber wir kommen über das Gefühl nicht hinweg, daß das Bekenntnis auf der Bußbank recht wenig Ähnlichkeit mit dem Tun des Petrus hat, der, als der Blick des Herrn ihn traf, den erleuchteten, menschenerfüllten Hof des Hohenpriesters verließ, hinausging in die stille, einsame Nacht und bitterlich weinte. Auch die Selbstbeurteilung, nach der es eine „zweite Veränderung" gibt, eine völlige Befreiung von der Sünde, auch von allem bösen Reiz und von allen bösen Gedanken im Herzen, wird nur auf angelsächsischem Boden möglich sein.

Die Frage, die hier zu erheben ist, ist also nur, ob das, was Wesley persönlich dem Einfluß der deutschen Frömmigkeit verdankte, in der auf ihn zurückgehenden kirchlichen Gemeinschaft noch nachwirkt. Diese Frage aber kann man getrost bejahen. Ein angesehener methodistischer Theologe der Gegenwart, Bischof Nuelsen, bezeichnet als

die in der methodistischen Predigt besonders betonten Wahrheiten[100]: 1. Die Allgemeinheit der Sünde und des menschlichen Verderbens und die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, kraft deren jeder Mensch imstande ist, das Heil anzunehmen oder zu verwerfen. 2. Die Notwendigkeit der Buße und Wiedergeburt; die letztere ist das Werk Gottes, durch das er den sündigen Menschen in Jesu Christo erneuert nach dem Ebenbilde Gottes. Sie fällt zeitlich zusammen mit der durch den Glauben erlangten Rechtfertigung, der Tat Gottes, wodurch er dem Gläubigen aus freier Gnade um Christi willen alle Sünden vergibt. 3. Die Gewißheit des Heils. Sie ist nicht Bedingung der Seligkeit wie der Glaube, sondern ein den Gläubigen verheißenes köstliches Vorrecht; sie ist nicht an den Empfang der Sakramente geknüpft, sondern wird bewirkt durch das Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen, daß wir Gottes Kinder sind. 4. Die christliche Vollkommenheit als die Aufgabe jedes Christen, ein Leben der völligen Liebe und des beständigen Sieges über jede erkannte Sünde im Glauben an Jesum führen zu dürfen.

Die Verschiedenheit von der lutherischen Anschauung ist in diesen 4 Punkten nicht verhehlt. Aber stärker als die Verschiedenheit tritt doch die Übereinstimmung in vielem Wesentlichen zutage. Sie aber ist die Nachwirkung der religiösen Erfahrungen, die John Wesley in der Übernahme deutsch-evangelischer Gedanken machte. Die stärkste religiöse Bewegung der neueren Zeit auf angelsächsischem Boden hat einen deutsch-evangelischen Zusatz.

6.

Die neueren Freikirchen.

England ist die Heimat des modernen Sektenwesens. In einer Statistik aus dem Jahre 1890 sind nicht weniger als 210 verschiedene kirchliche Gemeinschaften aufgezählt, die es damals in England und Wales gab[101]. Die Liste erhob nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Denn der Herausgeber nahm nur diejenigen Denominationen auf, die sich bei ihm gemeldet hatten. Die wirkliche Anzahl der religiösen Gemeinschaften war also noch etwas größer. Sie ist bis auf die Gegenwart gewiß nicht geringer geworden.

Die Tatsache ist auffällig. Denn im Mittelalter war England das von Sekten freieste Land Europas. Weder die dualistischen noch die antinomistischen Sekten fanden dort viel Boden; auch die waldensische Bewegung schlug ihre Wellen nicht über den Kanal. Die Lollarden, die Anhänger Wiclifs, waren fast allein von Bedeutung. Sie aber bildeten nicht eine organisierte, geschlossene Gegenkirche wie die Katharer oder Waldenser des Kontinents, sondern eine Partei in der Kirche. Diese Verschiedenheit warnt davor, die Hypertrophie des Sektenwesens im gegenwärtigen England aus dem englischen Nationalcharakter abzuleiten. Es werden verschiedene Momente zusammengewirkt haben, um das auffällige Ergebnis herbeizuführen. Dabei kommt ohne Zweifel der Druck, den die englische Staatskirche lange Zeit auf die Dissentierenden ausübte, in erster Linie in Betracht. Mitgewirkt hat wohl die Neigung der englischen Christen,

den Fragen der kirchlichen Verfassung eine übergroße Bedeutung beizulegen, auch die Form des Gottesdienstes für wichtiger zu halten, als sie ist. Der falsche Freiheitsbegriff, der in England herrschend geworden ist, konnte nur fördernd wirken; man verwechselt Freiheit mit Ungebundenheit und sagt sich deshalb leichter, als es in Deutschland zu geschehen pflegt, von der kirchlichen Gemeinschaft, in der man herangewachsen ist, los, sobald sie den eigenen Ansichten und Überzeugungen, manchmal auch Einfällen oder Torheiten Schranken setzt. Die dem englischen Volk eigene Gabe, zu organisieren, erleichtert die kirchlichen Neugründungen.

Jene Hunderte von Kleinkirchen haben natürlich nur lokale und ephemere Bedeutung. Ihre Namen dringen nicht über England hinaus; für die allgemeine kirchliche Entwickelung sind sie wertlos. Sie sind dürre Blätter, die unter dem Baume liegen bleiben, von dem sie abgefallen sind. Aber das gilt nicht von den englischen Freikirchen überhaupt. Im Gegenteil: wenn man vergleicht, von welcher Seite her die zahlreichsten und kräftigsten Vorstöße auf das nicht-englische Kirchengebiet ausgegangen sind, ob von der bischöflichen Staatskirche oder von jüngeren kirchlichen Denominationen, so sinkt die Wage sehr entschieden zugunsten der letzteren. Der größte Teil des Einflusses, den England im neunzehnten Jahrhundert auf das kontinentale Kirchengebiet ausübte oder auszuüben suchte, ist von ihnen ausgegangen.

Dieser Satz ist gerade beim Blick auf Deutschland im Rechte; aber auch in bezug auf die skandinavischen Länder wird er zutreffen.

Von den größeren englischen Freikirchen haben im Laufe des vorigen Jahrhunderts besonders die Methodisten, Baptisten, Irvingianer und Darbysten in Deutsch-

land um Anhänger geworben; neben ihnen die Heilsarmee, welche freilich eine kirchliche Gemeinschaft im eigentlichen Sinn des Wortes nicht bildet. Die genannten Gemeinschaften sind außerordentlich verschieden nach Ursprung, Anschauungen und Ziel. Von den Methodisten habe ich neulich bereits gesprochen; ich versuche, die übrigen in Kürze zu charakterisieren.

Die älteste von ihnen ist die Baptistenkirche[102]. Trotz der Gleichheit der Selbstbezeichnung knüpft dieselbe nicht an die Taufgesinnten der Reformationszeit an. Sie entstammt dem siebzehnten Jahrhundert. Der Ausgangspunkt für ihre Bildung liegt im Independentismus mit seiner Betonung des unbedingten Rechts der Gewissensfreiheit und der Pflicht, sie unverletzt zu wahren. Daraus schien zu folgen, daß es nur Erwachsenen, nur nach eigenem, freiem Entschluß handelnden Personen zustehe, sich einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft anzuschließen. Die Konsequenz war die Ablehnung der Kindertaufe, für die man überdies den notwendigen Schriftgrund vermißte. Von diesen Gesichtspunkten aus konstituierte zuerst John Smyth, der i. J. 1606 von England mit seinen Anhängern nach den Niederlanden geflohen war, seine Gesinnungsgenossen zu einer neuen Kirche, indem er sie von neuem taufte. Er kehrte 1611 nach England zurück, starb aber schon im nächsten Jahr. Neben und nach ihm arbeiteten Thomas Helwys u. a. in England für die Ausbreitung dieser Überzeugungen: Helwys vertrat nachdrücklich den Grundsatz, daß Gott, der in der Zeit des Alten Testaments keine erzwungenen Opfer wollte, auch in der Zeit des Evangeliums kein gezwungenes Volk haben will; nur wer das Wort willig aufnimmt, der soll durch die Taufe zur Kirche hinzugetan werden. Deshalb habe Christus befohlen, alle Völker

zu belehren und sie zu taufen, d. h. das Wort vom Heil allen Menschen zu predigen, die bereit und willig seien, es anzunehmen. Diese sollten nach seinem Befehl im Wasser getauft, d. h. sinnbildlich in den Tod gegeben werden: er forderte also die Erwachsenentaufe und für ihren Vollzug die Untertauchung. Unabhängig von diesen Männern wurde i. J. 1616 durch Flüchtlinge, die aus den Niederlanden zurückkehrten, in London eine independentische Gemeinde gegründet. Auch in ihrer Mitte wurden die Fragen nach dem Recht oder Unrecht der Kindertaufe und nach der Pflicht, die Taufe nach dem neutestamentlichen Vorbild durch Untertauchen zu vollziehen, lebhaft erwogen. Das Ende war, daß die Gegner der Kindertaufe ausschieden; sie bildeten seit 1633 eine eigene Gemeinde. Bis 1644 vermehrte sich die Zahl der Gemeinden auf sieben. Mit dem größten Nachdruck bestanden sie auf dem Satz von der Freiheit des Gewissens; ebenso entschieden betonten sie die ausschließliche Autorität der H. Schrift. Wenn irgend jemand, so heißt es in ihrem Bekenntnis v. 1644, uns etwas auflegen sollte, was nicht von unserem Herrn Jesus Christus geboten ist, so sollen wir lieber jede menschliche Verfolgung erdulden, wenn es möglich wäre, tausend Tode sterben, als das geringste zulassen, was gegen den Glauben an Gott oder das Licht unseres eigenen Gewissens ist.

Das sind die Anfänge des englischen Baptismus. Seine Wurzeln lagen also nicht auf dem dogmatischen Gebiet. Es handelte sich um zwei Grundsätze: Organisation der Kirche unter Voraussetzung der Gewissensfreiheit und unbedingter Gehorsam gegen das Wort der Bibel. Dem Anfang entsprach die Weiterentwickelung. Der englische Baptismus ist auf das Dogma gesehen einfach reformiert. Deshalb war es, wennn ich so sagen darf, logisch not-

wendig, daß sich in seiner Mitte die Gegensätze wiederholten, die in der reformierten Kirche in bezug auf die Erwählungslehre vorhanden sind: neben den streng calvinisch denkenden Partikularbaptisten stehen die arminianisch gesinnten Generalbaptisten. Für ihre Ausbreitung war wichtiger, daß ihre Grundsätze einerseits fest verankert sind in den Prinzipien der Reformation: Autorität der H. Schrift, andererseits einem mächtigen Zuge der modernen Zeit entsprechen: Gewissensfreiheit. Diese hat sich in der Welt erst seit der französischen Revolution durchgesetzt. Aber ihr Recht und ihre Notwendigkeit werden gegenwärtig von niemand bezweifelt.

Völlig anders geartet war der Ursprung des Irvingianismus[103]. Ich habe neulich von dem großen Einfluß des Methodismus auf die Religiosität des englischen Volks gesprochen. Die durch ihn ausgelöste Bewegung reichte in den Beginn des vorigen Jahrhunderts hinein. Sie wurde durch den Ernst der politischen Ereignisse gefördert. Es ging nun in England, wie man es in Deutschland ebenfalls beobachten kann: wenn neuer Glaube sich regt, kommt das Unbefriedigende der bestehenden Verhältnisse zum Bewußtsein. Erweist sich, daß dieselben der Besserung widerstreben, so erwacht die Sehnsucht nach dem Ende, in dem der Herr alles ins Gleiche bringen wird. Aus der Sehnsucht aber erwächst die Hoffnung, die gewisse Überzeugung, daß das Ende, das man erhofft, in der Tat nahe ist. Diese Überzeugung treibt dazu, die Gläubigen zu sammeln, damit die Braut Christi bereit sei, den Bräutigam zu empfangen. In solchen Gedanken lebten in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in England und Schottland manche ernste Christen; zu ihnen gehörte das Parlamentsmitglied Heinrich Drummond, ein wohlhabender Bankier, mit offenem Sinn für

die Fragen des Reiches Gottes. Auf seinem Landgut, ein paar Stunden südlich von London, pflegten sich die Gesinnungsgenossen zu versammeln. Entscheidend für den Fortgang war, daß Eduard Irving, seit 1822 Prediger an einer kleinen presbyterianischen Gemeinde in London, sich ihnen anschloß. Irving war ein bedeutender Mann, eine stattliche, imponierende Erscheinung. Walter Scott urteilte, seine Züge erinnerten an die Christusbilder der alten Italiener; ein mächtiger Redner, dem ein ausgebreitetes Wissen, eindringende Kenntnis der Literatur und der Geschichte seines Volks zur Verfügung stand, der kühn und selbstbewußt, schwungvoll und mit hinreißender Kraft zu reden verstand. Freilich vermied er die Klippe der Redner nicht ganz: er war übertrieben. Aber der Eindruck seiner Worte auf die weniger Urteilsfähigen wird dadurch eher verstärkt als gemindert worden sein. Jedenfalls war Irving ein Erweckungsprediger für die Gebildeten, wie London keinen zweiten hatte. Dieser Mann lebte sich ganz in den eschatologischen Gedankenkreis ein. Die Kirche der Gegenwart schien ihm zum Babel geworden: er tadelte ebenso den Mangel an tatkräftigem Glauben, wie den Verfall des christlichen Lebens, er forderte ein heroisches Christentum. Und er verkündete das Nahen des Endes: die Wiederkunft Christi, das Endgericht. Dazu kam noch ein weiteres Element. Seit 1830 hörte man zuerst im westlichen Schottland von Erscheinungen, die die Londoner Freunde mit dem höchsten Interesse verfolgten. Da und dort geschah es, daß fromme Frauen, aber auch Männer im Gottesdienst oder zu Hause nach anhaltendem Gebet in Ausrufe ausbrachen, die nicht ihrem bewußten Willen entstammten. Sie erfolgten nicht in englischer Sprache oder im schottischen Dialekt, ihre Bedeutung war den Redenden selbst unbe-

kannt. Was man von Schottland hörte, wiederholte sich bald in London, zuerst in Irvings Hausgottesdiensten, dann auch in der Kirche. Wie sollte man diese Vorgänge beurteilen? War das, was man erlebte, nicht eine Erneuerung des Zungenredens der apostolischen Zeit? Bald traten verwandte Erscheinungen hinzu, die man als Erneuerung der Prophetie, der Gabe der Krankenheilung meinte beurteilen zu dürfen. Irving und seine Freunde waren überzeugt, daß Gott der Kirche in dieser letzten Zeit die alten Charismata wieder geschenkt habe, daß der Geist mit neuer Kraft walte. Er glaubte ihm nicht wehren zu dürfen.

Es kam darüber zum Bruch mit der presbyterianischen Kirche. Es lebte zu viel altcalvinischer Geist in ihr, als daß sie die Kometenbahnen ihres Predigers hätte billigen können. Der Wahrheit zu Ehren schloß sie ihn 1832 aus ihrer Mitte aus.

Für den Fortgang der Dinge war das nur günstig. Nun war Irving frei. Seine nächsten Gesinnungsgenossen, etwa 800, sammelten sich zu einer eigenen Gemeinde. Schon vorher hatte man in ihrer Mitte den prophetischen Gebetsruf vernommen: Sende uns Apostel. Er schien erhört zu werden, als einer der Propheten offenbarte, daß der erhöhte Herr einen Rechtsanwalt Cardale zum Apostel berufen habe. Bis zum Jahr 1835 wurde, stets durch prophetische Offenbarung, die Zwölfzahl der neuen Apostel erfüllt. Sie ordinierten für die sich rasch bildenden Einzelgemeinden Vorsteher, die man nach den Sendschreiben der Apokalypse als Engel bezeichnete. Ebenfalls auf prophetischen Auftrag hin wurden den Engeln Älteste an die Seite gestellt. Da schon vorher Evangelisten zur Verkündigung der irvingianischen Überzeugungen ausgesandt waren, so war, wie man sich

überzeugt hielt, das fünffache Amt der apostolischen Zeit erneuert. Es leistete die Gewähr für die Wirksamkeit des H. Geistes in der erneuerten Kirche.

Diesem Ursprung entspricht das Wesen des Irvingianismus. Die eschatologischen Erwartungen, die in den ersten Jahren außerordentlich lebhaft waren, sind freilich im Verlaufe zurückgetreten. Daß sie sich nicht in der Weise erfüllten, wie die Führer der Bewegung anfangs dachten, mußte diese Wirkung haben. Dagegen ist unvermindert geblieben die Betonung des kirchlichen Amts, obgleich die neuen Apostel nach und nach dahinstarben. Im Zusammenhang damit steht die Fassung des Kirchenbegriffs: die Irvingianer tadeln die Katholiken und Protestanten über ihre Lehre von der Kirche: jene wollten die Form mehr als den Zweck, den Leib ohne die Seele; diese wollten den Zweck ohne die Mittel, die Seele ohne den Leib. Die wahre Kirche sei die katholisch-apostolische, repräsentiert durch ihre Gemeinschaft. Es entsprach dieser Hochstellung der Kirche und des Amts, daß im Gottesdienst die romanisierenden Elemente stark hervortraten: daß die Engel und Ältesten in priesterlicher Gewandung am Altare handelten, war eine Äußerlichkeit; aber man übernahm auch die Opfervorstellung in bezug auf das H. Abendmahl, nicht im Sinne des römischen Katholizismus als unblutige Wiederholung des Opfers Christi, aber im Sinne der altkatholischen Kirche: die konsekrierten Elemente werden Gott zur Erinnerung an Christi Opfertod dargebracht. Auch die letzte Ölung wurde erneuert. Dagegen trat die Predigt im Gottesdienst zurück. Er ist wesentlich Anbetung, nicht Verkündigung des Worts.

In mancher Hinsicht bildet der Darbysmus[104] das dem Irvingianismus gerade entgegengesetzte Extrem: dort die Betonung der Kirche, hier der Bruch mit jedem Kirchen-

tum. Doch ist Darby vom Irvingianismus beeinflußt worden: er lernte ihn auf dem Landsitz einer Lady Powerscourt kennen, während er als Vikar in einer Gemeinde der bischöflichen Kirche tätig war. Das eschatologische Element in seinen Überzeugungen ist vom Irvingianismus übernommen. Allein entscheidend wurde für ihn, daß er zu der Überzeugung kam, es gebe „keine so unwissende und übel eingerichtete Gemeinschaft, wie die Kirche in England". In Folge dessen trennte er sich von derselben. Ebenso trat sein Gesinnungsgenosse, Georg Müller, aus der Baptistenkirche, der er angehörte, aus. Sie und ihre Freunde, die Plymouthbrüder, wollten nicht eine neue Kirche bilden; sie verwarfen vielmehr jedes organisierte Kirchentum, mochte es staatskirchlich oder freikirchlich sein. Die Voraussetzung war eine eigenartige Konstruktion der Heilsgeschichte. Die Gründung der Kirche durch Jesus Christus wurde als die letzte der göttlichen Veranstaltungen zur Rettung der Menschheit betrachtet. Aber die Kirche, so herrlich sie am Anfang war, ist schon am Ausgang der apostolischen Zeit wieder abgefallen. Die jetzigen Kirchen sämtlich sind nur Zerrbilder dessen, was die Kirche ursprünglich war. Vollends ihr Abschluß gegeneinander ist der Geist der Spaltung, gegen den Paulus in den Korintherbriefen sprach. Demnach kann die Aufgabe der Gläubigen nicht sein, die Kirchen zu reformieren. Das wäre so töricht, wie wenn man die Scherben eines zerbrochenen Gefäßes sammeln wollte, um es wiederherzustellen; die Aufgabe ist vielmehr, aus der Kirche auszugehen und einzelne Seelen durch die Predigt der Wahrheit zu gewinnen. Denn geblieben ist die Wirkung des H. Geistes. Sie ermöglicht, daß sich wahrhaft Gläubige in allen Kirchen finden. Ihre Pflicht ist, sich zusammenzuscharen zu gemeinsamer

Erbauung. Demgemäß sammelte Darby seine Gesinnungsgenossen ohne Rücksicht auf ihre kirchliche Zugehörigkeit: als freie Brüderschaften ohne Verfassung, ohne Bekenntnisse, ohne fest geregelte Gottesdienstform sollten sie über allen Kirchen stehen, als die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen.

Wieder auf ganz anderen Wurzeln als diese Sekte ist die s. g. Heilsarmee[105] erwachsen. Ihre Voraussetzung ist die wirtschaftliche Entwickelung des 19. Jahrhunderts mit ihrem Gefolge von sittlichen und religiösen Nöten. Sie berührt sich darin mit dem Darbysmus, daß auch sie ihre Glieder aus den verschiedensten kirchlichen Denominationen gewinnt, ohne die Absicht, sie von denselben zu lösen. Der Unterschied besteht darin, daß Wilhelm Booth nicht in erster Linie von der Rücksicht auf die religiösen, sondern vielmehr auf die sittlichen Zustände beherrscht wurde. Bei seiner „christlichen Mission", wie er seine Arbeit ursprünglich nannte, war die Absicht, das verkommenste Gesindel Londons aufzurütteln, in der Bekehrung zu überwältigen und für ein neues Leben zu gewinnen. Das „neue Leben" wurde in der Theorie außerordentlich hoch gefaßt: ein Leben ohne Sünde. In Wirklichkeit ist es nicht im hohen Sinne des Evangeliums gedacht. Gewiß ist alles das, wogegen die Heilsarmee ihre Kämpfe führt, wirkliche Sünde. Aber derjenige, der nicht stiehlt und nicht flucht, sich nicht betrinkt und nicht in schlechten Häusern verkehrt, seine Frau nicht schlägt und seine Kinder nicht verwahrlost, ist noch lange nicht ein Nachfolger Jesu Christi: er kommt über den Boden dessen, was man in der Reformationszeit als iustitia civilis bezeichnete, nicht hinaus.

Es scheint kaum eine Verwandtschaft zu geben zwischen diesen verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften. Wie

groß ist der Unterschied zwischen dem vornehmen, zurückhaltenden, den Wert der feierlichen Form niemals außer acht lassenden Irvingianismus, der sich nie auf die Straße begibt, und der Heilsarmee, die ihre Mitglieder, um mit Booth zu reden, bei den Ungewaschenen und Unrasierten sucht, deren ganzes Auftreten auf die Wirkung auf die Straße und den Straßenpöbel berechnet ist! Zwischen den jede Organisation ablehnenden Haufen der Darbysten und den bis ins einzelne gegliederten Gemeinden der Irvingianer, zwischen den bewußt auf dem Boden der altreformierten Lehre stehenden Baptisten und den das kirchliche Dogma in vieler Hinsicht erweichenden, zu altkatholischen Anschauungen zurücklenkenden Irvingianern oder den es fast ganz ignorierenden „Brüdern" Darbys und Soldaten der Heilsarmee! Und doch sind alle diese Gemeinschaften Produkte der Neuzeit, erwachsen auf reformiertem Kirchenboden. Beides verleugnen sie nicht. Repräsentieren sie auf der einen Seite die komplizierte, widerspruchsvolle Geistesart des vorigen Jahrhunderts, die sich in England vielleicht stärker als irgendwo geltend machte, so weisen sie andererseits auf die altreformierte Betrachtung der H. Schrift als des göttlichen Gesetzes zurück: das einzelne Schriftwort als solches ist die unfehlbare göttliche Norm. Fragt man, warum den Baptisten die bis in die älteste Zeit des Christentums hinaufreichende Übung der Kindertaufe verwerflich erscheint, so ist die nächste Antwort: Sie hat keinen Grund in der H. Schrift, ja sie widerspricht ihr. Fragt man, wie die Irvingianer zu ihrer neuen Ämterbildung kamen, so braucht man über die richtige Antwort nicht zu zweifeln. Die H. Schrift lehrt die fünf für die Kirche notwendigen Ämter kennen und gewährleistet ihre göttliche Einsetzung. Denn Eph. 4, 11 heißt es: Gott hat in der Kirche die

einen gesetzt zu Aposteln, die andern zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern. Ähnlich bei den Darbysten. Den furchtbar gewichtigen Satz, daß die Zeit der Kirche vorbei ist, da ihr Zusammenbruch schon in der apostolischen Zeit erfolgte, bewies Darby durch ein paar Schriftsteller, 1. Joh. 2, 18; 2. Tim. 3, 11; 2. Ptr. 3, 3 f. u. a. Ebenso, daß die Gläubigen verpflichtet seien, sich ohne Rücksicht auf das historisch Gewordene zusammenzuschließen. Selbst bei der Heilsarmee ist man gelegentlich an diesen Zug erinnert. Booth war der Meinung, die in militärischen Formen sich bewegende Organisation seiner Anhänger sei als biblisch begründet zu betrachten.

Ihr nächstes Arbeitsgebiet außerhalb Englands fanden diese kirchlichen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten. Dadurch wurde ein doppelter Ausgangspunkt für ihre werbende Tätigkeit in Deutschland geschaffen. Besonders den Methodisten kam das zugute. Im ersten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts entstanden unter den nach Nordamerika ausgewanderten Deutschen zwei methodistische Gemeinschaften: die Vereinigten Brüder in Christus, die man nach ihrem Stifter Philipp Wilh. Otterbein auch als Otterbeinianer zu bezeichnen pflegt, und die Evangelische Gemeinschaft, nach ihrem Stifter, Jakob Albrecht, auch als Albrechtsleute bezeichnet. Doch wurde die methodistische Propaganda in Deutschland nicht zunächst von diesen deutschen Gemeinschaften aus unternommen, den Anfang machten vielmehr die Wesleyaner Englands. Ein schwäbischer Handwerker, Gottlieb Müller, war in England für den Methodismus gewonnen worden. Er wurde i. J. 1831 als der erste Methodisten-Missionar in die Heimat zurückgesandt und wirkte nun dort für die Sammlung methodistischer Gemeinden. In Cannstatt

entstand für dieselben ein methodistisches Predigerseminar. Nicht ganz zwei Jahrzehnte später griff die bischöfliche Methodistenkirche die Arbeit in Deutschland an. Im Jahr 1849 kam L. S. Jacoby nach Bremen. Er begann mit der Bücherverbreitung, schritt aber in kurzem zur Gemeindegründung; auch hier wurde die Arbeit gestützt durch die Errichtung einer Predigerschule. Sie hatte ihren Sitz ursprünglich in Bremen, wurde später nach Frankfurt a. M. verlegt. Im nächsten Jahr trat die evangelische Gemeinschaft in die Arbeit ein. Sie wählte als Angriffspunkt Stuttgart und breitete von da ihre Tätigkeit auf das westliche und mittlere Deutschland aus. Zuletzt, i. J. 1869, begannen die Vereinigten Brüder in Deutschland zu wirken. Ihr erster Missionar war Chr. Bischof, ihr Arbeitsfeld besonders Thüringen.

Einige Jahre, nachdem die methodistische Werbearbeit begonnen hatte, setzte die der Baptisten ein. Sie fanden einen ebenso begabten wie eifrigen Vorkämpfer an Joh. Gerhard Oncken. Er war als junger Mensch nach England gekommen und dort zum lebendigen Christentum bekehrt worden. Seit 1823 wirkte er in Hamburg im Dienste verschiedener kirchlicher Unternehmungen, damals noch kein Glied der Baptistenkirche. Aber nach und nach wurde er an der Kindertaufe irre; er gewann andere für die gleiche Überzeugung; 1834 ließ er sich von einem amerikanischen Baptisten, Dr. Sears, mit einer Anzahl Gesinnungsgenossen von neuem taufen. Er trat nun an die Spitze einer kleinen Baptistengemeinde in Hamburg. In den nächsten Jahren gewann er zwei tüchtige Mitarbeiter, i. J. 1835 wurde Köbner, ein jüdischer Konvertit, 1837 J. G. Lehmann getauft. Diese drei Männer haben mit ebenso viel Eifer und Hingebung wie Talent an der Verbreitung der baptistischen Über-

zeugungen in Deutschland und über die deutschen Grenzen hinaus gearbeitet, in der Schweiz, Skandinavien und Rußland. Sie handelten in enger Fühlung und vielfach unterstützt von den Baptisten englischer Zunge.

Die öffentliche irvingianische Propaganda begann 1836 mit dem an die Bischöfe, dann an den König von England gerichteten „Zeugnis". Im nächsten Jahre folgte eine Zuschrift an alle Bischöfe und Könige der Erde; es wurde Papst Gregor XVI., dem Kaiser von Österreich und Ludwig Philipp von Frankreich übergeben. Und nun zogen die neuen Apostel aus, um die christliche Welt zu erobern, nachdem schon vorher einzelne Evangelisten auf eigene Hand für die Ausbreitung des Irvingianismus zu wirken begonnen hatten. Die Arbeit blieb nicht ohne Erfolg. In Genf wurde der Professor der Theologie, Preiswerk, für die neuen Überzeugungen gewonnen. In Süddeutschland machten sie unerwarteten Eindruck: in der Diözese Augsburg schloß sich seit 1844 eine Anzahl ernst gesinnter katholischer Priester dem Irvingianismus an. Unter ihnen der auch als Schriftsteller tätige Dekan Georg Lutz, der Domvikar Spindler u. a. Noch wichtiger war, daß einige Marburger Universitätslehrer zum Irvingianismus übertraten: Heinrich Thiersch, der Sohn des großen Philologen, Professor der Theologie, der als gelehrter Botaniker in hohem Ansehen stehende Professor Wigand und der Privatdozent der Theologie Roßteuscher. Da und dort in Deutschland folgten dem Vorgang dieser Führer einzelne evangelische Pfarrer. Auch unter dem protestantischen Adel fanden sich Gesinnungsgenossen. Die Jahre der Revolution schienen die Notwendigkeit einer festen göttlichen Autorität in den Stürmen der Zeit zu beweisen. Fand sie sich nicht im

erneuerten Apostolat, im Prophetentum der irvingianischen Kirche?

Weitaus der bedeutendste der deutschen Irvingianer war Thiersch: ein anerkannter Gelehrter, ein geistvoller Schriftsteller und ein edler, vornehm denkender Mensch, dazu ein einflußreicher Dozent. Er hatte der Baurschen Kritik gegenüber in seinem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften" eine Lanze für die Echtheit der Schriften des Neuen Testaments gebrochen und in seinen Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus geistvoll und überzeugend das Recht des Protestantismus dargetan. Im Jahr 1847 entschied er sich, nachdem er schon vorher mit Irvingianern in Verbindung getreten war, für den Anschluß an ihre Sache. Den Ausschlag gab der Eindruck, den der Apostel Thomas Carlyle persönlich auf ihn machte: er wurde von seiner göttlichen Sendung überzeugt. Unbefriedigt von den kirchlichen Zuständen glaubte er in der Erneuerung des Apostolats die Hilfe für die Kirche zu erblicken. So ließ er sich denn in England die Ordination erteilen; er versorgte die kleine apostolische Gemeinde in Marburg mit Wort und Sakrament und übernahm zugleich die Oberleitung der in einzelnen norddeutschen Städten sich bildenden Gemeinden.

Von Darbysten hörte man in Deutschland seit 1852. Im Wuppertal bestand seit 1850 ein evangelischer Brüderverein, mit dem Zweck, „Sünder zu Christo zu bekehren". Er nahm Mitglieder aus den verschiedenen christlichen Kirchen auf. Dem Vorstand gehörte ein Schullehrer Karl Brockmann an. Ich weiß nicht, auf welchem Wege er Kunde von den Anschauungen der englischen Brüder erhielt; genug, er eignete sie sich an; er trat 1852 aus dem Verein aus und zum Darbysmus über. Mit

ihm eine Anzahl anderer Mitglieder. Sie arbeiteten nun an der Verbreitung der Darbystischen Ideen. Darby selbst war nicht weniger als siebenmal in Elberfeld.

Die Heilsarmee begann ihre Tätigkeit in Deutschland i. J. 1886. Aber ihr deutscher Zweig ist noch weniger als eine kirchliche Gemeinschaft zu betrachten, wie der englische Mutterstamm. Er ist fast völlig zu einer Vereinigung mit humanitären Zielen geworden.

In dieser Weise haben alle englischen Kirchen und Sekten, die die Ausbreitung in Deutschland erstrebten, hier wirklich Boden für ihre Tätigkeit gefunden. Diese Tatsache entspricht den mancherlei gleichartigen Zügen, die die Geistesart des neunzehnten Jahrhunderts trotz der nationalen Verschiedenheiten zeigt. Es fehlte nirgends an Empfänglichkeit, nirgends an Anknüpfungspunkten. Aber das, was alle diese kirchlichen Gemeinschaften brachten, war im wesentlichen doch englisch gedacht und englisch empfunden. Die Frage ist: Wie groß war der Erfolg? Daß diese kirchliche Werbetätigkeit mit viel Eifer, Opfersinn und Hingebung betrieben wurde, ist unbestreitbar. Auch wird niemand, der billig urteilt, bezweifeln, daß die Motive rein, die Mittel, mögen auch manchmal Mißgriffe vorgekommen sein, im allgemeinen sittlich berechtigt waren: man arbeitete im Bewußtsein und mit der Absicht, der Wahrheit, der Frömmigkeit, Gott zu dienen. Auch daran mag erinnert werden, daß in allen deutschen Staaten völlige Religionsfreiheit herrscht. Es ist niemand verwehrt, sich von der Kirche loszusagen, deren Glied er ist, und der Gemeinschaft anzuschließen, der er angehören will. Gesetzliche Hindernisse für die Entstehung und Ausbreitung neuer Kirchen gibt es nicht. Das Feld war also frei.

Wieviele Frucht trug die eifrige, ungehinderte,

seit drei Menschenaltern betriebene Arbeit der neuen Gemeinschaften? Antwort auf diese Frage gibt die Statistik. Stellt man die Angaben zusammen, so ist man überrascht, wie gering die Zahlen sind, die man findet. Die Verteilung der Konfessionen in Deutschland i. J. 1910 war folgende: Protestanten 39,918,805, Katholiken 23,177,568, Juden 612,509, Andere 551,598 bei einer Gesamtbevölkerung von 64,260,480[106]. Unter dieser halben Million „Anderer" sind neben den zahlreichen Konfessionslosen und den Gliedern der s. g. Freien Gemeinden die Mitglieder sämtlicher Freikirchen zusammengefaßt. Schon daraus ergibt sich, daß die Genossen der aus England stammenden kirchlichen Gemeinschaften nur wenig zahlreich sind. Zur Bestätigung dienen die von den letzteren selbst veröffentlichten Zahlen. Danach zählten die bischöflichen Methodisten in Deutschland und der Schweiz i. J. 1910 über 26,000 Seelen, die Albrechtsleute über 18,000 Mitglieder, zusammen also 40—50,000[107]. Baptistische Gemeinden gibt es in Deutschland nicht ganz 200 mit rund 35,000 Mitgliedern[108]. Die Zahl der Irvingianer läßt sich nicht feststellen, da sie keine Zahlen bekannt machen. Nach der Abtrennung der neuen Irvingianer, die mit England keine Gemeinschaft haben, scheinen ihre Gemeinden nicht mehr zu wachsen; man wird ihre Mitglieder höchstens auf 30,000 annehmen dürfen[109]. Die Zahl der Darbysten wird auf nur 3000 geschätzt[110]. Die Heilsarmee endlich zählte 1906 in Deutschland 133 Korps mit 470 Offizieren; Mitgliederzahlen können hier nicht gegeben werden.

Die angegebenen Zahlen reden eine laute Sprache. Der Ertrag einer Arbeit von fast 90 Jahren ist die Absplitterung von ungefähr 120,000 Gliedern von den evangelischen Landeskirchen. Die letzteren haben sich dem

Andringen der englischen Gemeinschaften gegenüber in ihrem Bestande behauptet. Denn was bedeuten die 120—130,000 Glieder dieser Freikirchen gegenüber den 40 Millionen Landeskirchlich-Evangelischer?

Diese Ablehnung der englischen Kirchengründungen war nicht unberechtigt. Gewiß sind die Zustände der evangelischen Kirche Deutschlands nicht vollkommen; es fehlt ihr gar manches. Gewiß liegen die Fragen, die ernste Christen Englands zu lösen unternahmen, auch auf unserem Wege. Aber die englischen Antworten konnte die deutsche Christenheit nicht einfach übernehmen: sie widersprechen vielfach den reformatorischen Voraussetzungen unserer Kirche. Was uns fehlt, kann kein Fremder uns geben; wir können es nur erwerben durch eigene Arbeit.

7.

Das kirchliche Vereinswesen.

Die Tätigkeit der christlichen Kirche in ihrer jüngsten Epoche seit dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts erhält ihre Eigenart nicht zum mindesten dadurch, daß die Träger des kirchlichen Handelns nicht mehr genau dieselben sind, wie in den Jahrhunderten vorher. Zwar handelt die Kirche nach wie vor durch ihre berufenen Diener: Wort und Sakrament werden durch sie verwaltet. Auch die Leitung und Ordnung des äußeren Kirchenwesens liegt in der Hand von Männern, die von der Kirche den ausdrücklichen Auftrag dazu haben. Aber neben den berufenen Organen der Kirche stehen als Träger kirchlicher Arbeit überall freie Vereine. Das bedeutet eine ungemeine Erweiterung des Kreises der kirchlich handelnden Personen: das Laienelement ist für den Dienst der Kirche mobil gemacht und organisiert worden.

Diese Erscheinung ist auf dem ganzen Gebiet des Protestantismus wahrzunehmen. Es gibt keine Kirche, kaum eine größere Gemeinde ohne Vereinstätigkeit. Sie findet sich nicht minder, wenn auch etwas anders gestaltet, in der katholischen Kirche. Und es sind keineswegs die unwichtigen Zweige der kirchlichen Arbeit, die der Vereinstätigkeit ganz oder zum großen Teil überlassen sind. Was ist für die Kirche wichtiger als die erziehende und bewahrende Arbeit an der Jugend? Sie sorgt darin für ihre eigene Zukunft. Aber gerade dabei wird ihr Handeln unterstützt, zum Teil ersetzt durch die freie Vereinstätigkeit. Was ist für die Gesundheit der Kirche so unerläßlich wie

die Hebung der Gefallenen und die Rettung der Verkommenen? Was folgt so unmittelbar aus ihrem Wesen wie die Sorge für die Armen und Kranken? Aber hier überall ist die Vereinsarbeit fast vollständig an die Stelle des Handelns der organisierten Gemeinde getreten. Vollends die Ausbreitung der Kirche, der Missionsbetrieb, ist ausschließlich Vereinssache geworden. Das Wort des Herrn: Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur wird, von wenigen Ausnahmen — die Brüdergemeinde, Schweden, Schottland — abgesehen, nicht von den Kirchen als solchen, wie einstmals von der Gemeinde zu Antiochia, Apost.-Gesch. 13, zur Ausführung gebracht, sondern von einer größeren oder geringeren Anzahl von Gemeindegliedern, die sich freiwillig vereinigen, um die Aufgaben zu lösen, die die Kirche auf Erden hat.

Man wird zweifeln dürfen, ob dieser Zustand dem kirchlichen Ideal entspricht, ob er nicht vielmehr auf eine Schwäche der Kirche hinweist, die nicht sein sollte. Aber daran besteht kein Zweifel, daß er, wie die Dinge liegen, unabänderlich ist: die freie Vereinstätigkeit ist für die Kirche unentbehrlich und sie hat für sie und ihr Leben den allerhöchsten Wert. Denn sie bedeutet nichts anderes als die Zusammenfassung unzähliger, vorher ruhender kleiner Kräfte zu gemeinsamer Arbeit. Dadurch ist die Intensität des kirchlichen Handelns unvergleichlich verstärkt worden. Das Gleichgewicht zwischen den großen Aufgaben und der Kraft zu ihrer Lösung ist hergestellt. Indem dadurch die Laien in die Mitarbeit an den kirchlichen Aufgaben eintraten, wurde die unevangelische Ausschließung derselben vom Handeln der Kirche zwar noch nicht beseitigt, aber eingeschränkt.

Von diesen Seiten aus betrachtet liegt in der Ent-

stehung des Vereinswesens ein großer kirchlicher Fortschritt. Die alte Kirche kannte organisierte Vereine in ihrer Mitte nicht. Die Gemeinde selbst war der Verein, der die gesamte kirchliche Arbeit vollzog. Auch das Mittelalter hatte Vereine in unserem Sinne nicht. Zwar war es recht eigentlich die Zeit der Korporationen; besonders auf dem wirtschaftlichen Gebiet wollte niemand für sich stehen: Handwerker und Kaufleute schlossen sich in Zünfte und Gilden zusammen. Sie regelten und sicherten dadurch ihren Erwerb. Auf dem kirchlichen Gebiet bemerkt man dieselbe Erscheinung; die Zahl der Brüderschaften war überall außerordentlich groß. Aber sie bilden keine Parallele zu den kirchlichen Vereinen der Gegenwart. Denn sie alle standen unter der direkten Leitung der Priesterschaft: diese bewährte sich auch in ihrer Organisation, in ihrer Verwaltung und Leitung als die handelnde Kirche. Überdies hatte der größte Teil der Brüderschaften gottesdienstliche Zwecke: man verband sich zum Dienste bestimmter Heiliger, zur Verehrung besonderer Reliquien, zum Hören eigens gestifteter Messen u. dgl. Die Absicht war dabei, daß der Segen, den man als Lohn der gottesdienstlichen Handlungen erwartete, den lebenden und den verstorbenen Brüdern und Schwestern zuteil werde. Selbst wenn die Tätigkeit der Brüderschaften mit der der späteren Vereine sich berührte — Pflege der Armen und Kranken, Bestattung der Toten —, war der Gesichtspunkt, von dem man ausging, verschieden: die Brüderschaften glaubten sich durch ihre Arbeiten Verdienste vor Gott zu erwerben. Um im diesseitigen und jenseitigen Leben an diesen Verdiensten Anteil zu haben und ihren Lohn zu erlangen, traten Hunderte den Brüderschaften bei.

Das Vereinswesen ist somit eine der neueren Kirchengeschichte eigentümliche Erscheinung. Fragt man aber,

wie alt es ist, so kann ich eine bestimmte Antwort auf diese Frage nicht geben. Die Reformationszeit hat es noch nicht gekannt. In Deutschland fiel, soviel ich sehe, der Ursprung religiöser Vereine in die Zeit des großen Kriegs. Die von Joh. Valentin Andreä geplante, aber nicht verwirklichte Fraternitas Christi ist die erste sichere Spur, die ich kenne[111]. In England sind sie schwerlich älter. Die seit 1678 unter Einfluß eines deutschen Pietisten, Dr. Anton Horneck[112], in London gestifteten Religious societies waren wahrscheinlich nicht die ersten religiösen Vereine des Landes. Aber ein ausgebreitetes Vereinswesen ist ihnen sicher nicht vorausgegangen. Das beweist das allmähliche, tastende Vorgehen in der Organisation. Sie waren kirchliche Vereine im gegenwärtigen Sinn; mit dem Zweck gegenseitiger Förderung der Mitglieder verband sich die Arbeit an Armen und Gefangenen. Dabei standen sie grundsätzlich innerhalb der Kirche. Im späteren 17. und 18. Jahrhundert hat sich das kirchliche Vereinswesen in England ungemein kräftig entfaltet. Noch im 17. Jahrhundert entstand eine große, über das ganze Land sich verbreitende Vereinigung, die Society for promoting christian knowledge. Ihr Entstehungsjahr ist 1698; 1701 folgte die Gründung der Society for the propagation of the Gospel in foreign parts. Gegenwärtig wirken in beiden Ländern fast unzählige größere und kleinere Vereinigungen neben und mit einander im Dienst kirchlicher Zwecke. Man kann sich das kirchliche Leben ohne Vereine nicht mehr denken.

Es ist unmöglich, im Laufe einer Stunde die gesamte vielverzweigte Vereinstätigkeit zu überblicken. Ich beschränke mich deshalb auf diejenigen ihrer Zweige, die an der Lösung eigentlich kirchlicher Aufgaben arbeiten

und deshalb für die Kirche von grundlegender Wichtigkeit sind. Sie sind es zugleich, die mit dem größten Erfolge gepflegt werden. In Betracht kommen die Bibelverbreitung, die Schriftenverbreitung, die Heidenmission und die Diakonissensache. Ich versuche, an ihnen die Wechselwirkung zwischen England und Deutschland zur Anschauung zu bringen.

Die Bibelverbreitung nahmen in England bereits die beiden eben genannten Gesellschaften unter ihre Zwecke auf. Die Gesellschaft für Verbreitung christlicher Kenntnisse ließ überdies einige Übersetzungen der Heiligen Schrift in Sprachen, in denen solche bis dahin fehlten, herstellen. Auch die 1709 gegründete Schottische Gesellschaft für Verbreitung christlicher Kenntnisse trat in die Arbeit ein. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden einige neue Gesellschaften mit ähnlichen Zwecken: 1750 die Book Society for Promoting Religious Knowledge among the poor, 1780 die Naval and Military Bible Society, 1785 die Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools, 1792 die French Bible Society. Aber die meisten dieser Gesellschaften verbreiteten die Bibel nur neben anderen erbaulichen Schriften, und sämtlich beschränkten sie sich auf Verbreitung der Bibel in bestimmten Kreisen: unter den Armen, den Soldaten und Seeleuten, den Sonntagsschülern, endlich im katholischen Frankreich. Über diese Linie hinaus führte die Gründung der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft i. J. 1804[113]. Der Anstoß zu ihr ging von dem einflußreichen Methodisten-Prediger Thomas Charles zu Bala in Wales aus. In der Seelsorge lernte er den großen Mangel an Bibeln unter der niedrigen Bevölkerung in Wales kennen. Um abzuhelfen, wandte er sich an die Londoner Traktat-

gesellschaft. Als er in der Sitzung derselben am 6. Dez. 1802 sein Anliegen vortrug und der Vorschlag gemacht wurde, einen eigenen Bibelverein für Wales zu begründen, warf der Baptistenprediger Joseph Hughes, der Sekretär der Traktatgesellschaft, das Wort in die Debatte: Gewiß soll ein solcher Verein für Wales gegründet werden; aber wenn für Wales, warum nicht für die Welt? Damit war der Gedanke ausgesprochen, der fortwirkte. Das nächste Jahr verwandte man, um die tatsächliche Lage in den verschiedenen christlichen Ländern festzustellen. Am 7. März 1804 fand dann eine große öffentliche Versammlung statt, um Beschluß zu fassen. Hier haben die Anwesenden, mehr als 300 Personen, die den verschiedenen protestantischen Kirchen angehörten, den einstimmigen Beschluß gefaßt: es solle von heute an eine Bibelgesellschaft für Großbritannien und das Ausland bestehen. Die Ausführung des Beschlusses ist nicht hinter dem kühnen Wortlaut desselben zurückgeblieben. Im ersten Jahrhundert ihres Bestandes hat die britische und ausländische Bibelgesellschaft über 50 Millionen Bibeln und über 75 Millionen Neue Testamente, dazu noch einzelne biblische Bücher, besonders die Psalmen, im ganzen über 180 Millionen Heilige Schriften in mehr als 200 Sprachen und Dialekten verbreitet: sie hat eine Weltaufgabe gelöst.

Sie hat auch auf Deutschland anregend und fördernd gewirkt. Aber der Gedanke der Bibelverbreitung ist in Deutschland um ein Jahrhundert älter als die Begründung der britischen Bibelgesellschaft. Der Mann, der ihn zuerst verwirklichte, war der Freiherr Karl Hildebrand von Canstein[114]. Er stand seit 1691 in persönlicher Verbindung mit den Führern des Pietismus, Spener und A. H. Francke. Selbst ein eifriger Bibelleser

wünschte er die H. Schrift jedem evangelischen Christen zugänglich zu machen; um das zu ermöglichen, suchte er nach Wegen, auf denen die Bibel um den billigsten Preis hergestellt und verkauft werden konnte. Seine Absichten und Pläne legte er der Öffentlichkeit im Jahre 1710 vor in seiner Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gottes Wort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei". Um seinen Zweck leichter zu erreichen, sammelte Canstein freiwillige Gaben. Sein Werk gelang: bis an seinen Tod, 19. Aug. 1719, hat die Cansteinische Bibelanstalt 40 000 Bibeln und 100 000 Neue Testamente verbreitet, der Ertrag der Arbeit von nicht ganz 10 Jahren.

Die Cansteinische Bibelanstalt war das Unternehmen eines Mannes, nicht eines Vereins, wenn sie auch in der Art eines Vereins tätig war. Sie ist also keine genaue Parallele zu den gleichzeitigen und jüngeren englischen Unternehmungen. Dagegen ist das der Fall bei der ältesten deutschen Bibelgesellschaft. Sie wurde in Nürnberg unabhängig von England im gleichen Jahre wie die britische Bibelgesellschaft gegründet. Den Anstoß gab ein Nürnberger Kaufmann, Tob. Kießling[115], der auf seinen Handelsreisen die gleiche Wahrnehmung machte, wie Th. Charles in der Seelsorge. Er lernte die Bibelnot des evangelischen Volks kennen. Ein frommer und energischer Mann, wie er war, faßte er den Plan zur Gründung eines Vereins, der Abhilfe schaffen sollte. Der angesehene Pfarrer Schöner u. a. stimmten zu: so kam es am 10. Mai 1804, neun Wochen nach der Londoner Versammlung, zur Gründung der ersten deutschen Bibelgesellschaft. Von Nürnberg aus knüpfte man Beziehungen zu gleichgesinnten Männern in Frankfurt, Stuttgart, Basel u. a. O. an, nachdem man von der Londoner

Gründung gehört hatte, auch mit dieser. Als Nürnberger Bibelgesellschaft bestand dieser Verein indes nur ein paar Jahre. Die politischen Verhältnisse machten die Verlegung seines Sitzes von Nürnberg weg wünschenswert. Er siedelte also i. J. 1806 nach Basel über.

Das waren die Anfänge in beiden Ländern. Gleiche Bedürfnisse führten hier und dort zu ähnlichen Maßregeln. Die weitere Entwickelung in Deutschland knüpfte nun aber weder an den Nürnberger Verein, noch an die Canstteinische Bibelanstalt an, sondern an die britische Bibelgesellschaft. Von ihr, wenn nicht angeregt, so doch gefördert ist die Entstehung der wichtigsten deutschen Bibelgesellschaft, der preußischen[116]. Ihr Ursprung geht zurück auf die Bemühungen des Pastors Jänicke an der böhmisch-lutherischen Kirche in Berlin, für die tschechisch und polnisch redenden Evangelischen die Herstellung billiger Bibeln in ihren Sprachen zu ermöglichen. Er gründete zu diesem Zweck i. J. 1805 einen kleinen Verein, dem er den etwas zu großen Namen „Bibelgesellschaft für die preußischen Staaten" gab; im nächsten Jahr erließ er einen Aufruf, um weitere Kreise zur Teilnahme zu bestimmen. Aber die politischen Verhältnisse mit ihrer Not hinderten den Fortgang des Unternehmens. Erst nach dem Sieg kam rechtes Leben in die Sache. Am 2. Aug. 1814 fand eine Vereinsversammlung statt, an der als Vertreter der britischen Bibelgesellschaft Dr. Pinkerton teilnahm. Er hatte die Erfahrungen vor Augen, die man seit 10 Jahren in London gemacht hatte. Ihnen gegenüber erschienen ihm die Berliner Pläne zu klein. In seiner Rede betonte er, daß Ziel und Zweck der preußischen Bibelgesellschaft zu eng seien, er zählte die Erfolge auf, die die britische Bibelgesellschaft in der kurzen Zeit ihres Bestehens erreicht hatte, und riet demgemäß, einen Verein

mit umfassenderen Zielen nach einem größeren Plan neu zu errichten. Die Versammelten gingen auf diesen Gedanken ein: noch an demselben Tag wurden vorläufige Statuten für die preußische Hauptbibelgesellschaft entworfen.

Schon zwei Jahre vorher, am 11. Sept. 1812, war die Württembergische Bibelanstalt gegründet worden. Auch dabei bildete die britische Gesellschaft das Vorbild. Zu den Männern, die in den Jahren 1803 und 1804 die Gründung der letzteren vorbereiteten und durchführten, gehörte der Pfarrer an der deutschen Savoykirche in London, Dr. Steinkopff. Er war ein geborener Württemberger. Im J. 1812 weilte er in der Heimat; er nahm an der Septemberversammlung in Stuttgart teil. Unter seinem Rat und auf seine Anregung hin wurde ihr Beschluß gefaßt. Die Sächsische Hauptbibelgesellschaft wurde im J. 1814 gegründet. Die Anregung gab wie in Berlin Dr. Pinkerton. Ebenfalls auf seinen Rat ist die Entstehung der Bergischen Bibelgesellschaft mit dem Sitz in Elberfeld zurückzuführen. Sie wurde auf einer Versammlung am 12. Juli 1814 beschlossen. Bei der Gründung des zweiten Nürnberger Bibelvereins i. J. 1822, der als Zentralverein für Bayern gedacht war, ging Steinkopff mit Rat und Tat an die Hand. Man muß also urteilen, daß die deutschen Bibelvereine zwar nicht gerade Tochtergesellschaften der britischen Bibelgesellschaft sind, daß sie aber auch nicht ohne sie ins Leben traten.

Neben diesen Anregungen gingen Geldunterstützungen her, durch die die britische Gesellschaft den jungen deutschen Vereinen den Beginn ihrer Tätigkeit erleichterte. Daß sie bald aufhörten, da die erstarkten deutschen Vereine auf eigenen Füßen zu stehen vermochten, lag ebenso in

der Natur der Sache, wie daß sich die britische Gesellschaft mehr und mehr von der Tätigkeit in Deutschland zurückzog. Nachdem die deutschen Kirchen ihre eigenen Vereine besaßen, war für die Arbeit der Fremden in Deutschland ein Bedürfnis nicht mehr vorhanden.

Ähnlich ist die Entwickelung der mancherlei Vereine für Verbreitung christlicher Schriften[117]. Ihre ersten Anfänge in England liegen in den beiden vorhin erwähnten Gesellschaften von 1698 und 1701. Man wußte in Deutschland von ihnen und ihrer Tätigkeit; aber man unternahm zunächst nichts Ähnliches. Der erste Versuch, in derselben Weise zu handeln, stand im Zusammenhang mit viel weiter reichenden Plänen. Zu den trefflichsten Männern des ausgehenden 18. Jahrhunderts gehörte der Augsburger Senior Joh. Aug. Urlsperger. Erfüllt von dem Wunsche, dem Verfall des Glaubens zu wehren und neues Leben in der evangelischen Christenheit zu wecken, gründete er i. J. 1780 die Deutsche Christentumsgesellschaft[118]. Ihre Bestrebungen gingen ungemein weit: sie richteten sich auf alles, was man gegenwärtig als Aufgaben der Inneren und Äußeren Mission betrachtet. Dabei wurde auch die Verbreitung guter christlicher Literatur ins Auge gefaßt. Ursprünglich dachte Urlsperger an theologische Werke; aber dieser Gedanke trat alsbald zurück hinter dem weit wichtigeren, den Gemeinden Schriften darzubieten, die den Glauben stärken und fördern sollten. Der vorhin genannte Steinkopff war eine Zeitlang Sekretär der Christentumsgesellschaft. Der erste deutsche Schriftenverein im eigentlichen Sinn des Wortes war der Christliche Verein für das nördliche Deutschland mit dem Sitze in Eisleben. Er ist i. J. 1811 ebenfalls unabhängig von England entstanden. Seine Gründer waren die Brüder Ule, die von der Baronin v. Dyn-

hausen tatkräftig unterstützt wurden. Inzwischen aber waren in England zwei neue Vereine gegründet worden, die den kräftigsten Anstoß für das Werk der Schriftenverbreitung gaben: 1796 entstand die Edinburgh Tract Society und 1799 die London Religious Tract Society. Besonders die letztere entfaltete alsbald eine sehr ausgebreitete Tätigkeit. Ihr Sekretär war der schon genannte Dr. Pinkerton. Seine Reise nach Deutschland i. J. 1814 führte hier zur Begründung zweier neuer Vereine. Auf seine Anregung und unter seiner Mitwirkung wurde die Wuppertaler Traktatgesellschaft und der Hauptverein für christliche Erbauungsschriften in den preußischen Staaten ins Leben gerufen. Auch die 1820 in Hamburg gegründete Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften entstand unter englischer Anregung. Die Verbindung mit England hatte jedoch auch ihre Schattenseiten. Im Anfang des vorigen Jahrhunderts fehlte es in Deutschland an einer bodenständigen Traktatliteratur. Die Vereine ließen deshalb englische Schriften übersetzen und verbreiteten sie in Deutschland. Aber diese, vielfach hervorgegangen aus methodistischen Kreisen, eigneten sich in Ton und Gehalt nicht immer für die deutschen Leser. Es war deshalb eine gesunde Entwickelung, daß die Beziehungen der deutschen Schriftenvereine zu England sich lockerten. Die zahlreichen, seit den dreißiger Jahren in Deutschland entstehenden Schriftenvereine sind selbständige Gründungen; die Verbreitung englischer Traktate hat fast ganz aufgehört. Was Wichern in seiner Denkschrift v. 1849 forderte, daß die unter dem evangelischen Volk Deutschlands verbreiteten Schriften ein deutsch-evangelisches Gepräge tragen sollten, ist nicht überhört worden.

Nun ein Wort über die Heidenmission[119]. Es ge-

hört zu den eigenartigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte, daß der Altprotestantismus sich außerordentlich schwer zu der Anerkennung entschließen konnte, daß der Missionsbefehl des Herrn auch der Kirche der Gegenwart gilt. Der hervorragendste Dogmatiker der Orthodoxie, Johann Gerhard, widersprach mit der größten Bestimmtheit, und noch i. J. 1651 erklärte sich die theologische Fakultät zu Wittenberg als solche gegen jedes Missionsunternehmen.

Da Deutschland der Kolonialbesitz fehlte, so fanden die Urteile der Theoretiker ihre Korrektur nicht durch die Bedürfnisse des wirklichen Lebens: Deutschland blieb in der Missionstätigkeit zurück. Dagegen ging England, nachdem die Niederlande im Beginn des siebzehnten Jahrhunderts den Anfang gemacht hatten, voran. Im Jahre 1646 begann die Indianermission. Die Gründung der Society for promoting Christian Knowledge und der Society for propagation of the Gospel in foreign parts führte einen, wenn auch nicht großen Schritt weiter. Inzwischen aber hatten sich auch die Ansichten in Deutschland geändert. Allgemach mehrten sich unter den Theologen die Stimmen, die sich für Recht und Pflicht der Mission erklärten. Dann fand der Missionsgedanke einen ebenso hingebenden wie tätigen Vertreter in der Laienwelt an dem Freiherrn Justinian von Weltz[120]. Schließlich erkannte der hervorragendste Philosoph dieser Zeit, der große Leibniz, das Recht der Mission an. Unter seinem Einfluß entstand die Berliner Akademie. In der Stiftungsurkunde von 1700 ist die Fortpflanzung des wahren Glaubens als eine der Aufgaben dieser gelehrten Korporation genannt[121]. Den völligen Umschwung führte der Pietismus herbei. Durch ihn kam nicht nur die Verpflichtung der Christenheit zur Mission den Gläubigen

weithin zum Bewußtsein, sondern er machte auch den Anfang zum Handeln. Seit d. J. 1705 arbeiteten deutsche, von Halle ausgesandte Missionare an der Bekehrung Indiens. Alsbald folgte der Beginn des reich gesegneten Missionswerks der Brüdergemeinde.

So kam man in England und Deutschland, wenn auch auf verschiedenen Wegen, schließlich auf den gleichen Punkt.

Gebührt dem achtzehnten Jahrhundert der Ruhm, die protestantische Mission tatkräftig in Angriff genommen zu haben, so wurde doch erst das neunzehnte ein eigentliches Missionszeitalter.

Der Anstoß ging noch im letzten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts von England aus. Dort wußte William Carey seit 1792 die Dissenters für die Aufnahme der Missionstätigkeit zu entflammen. In diesem Jahre wurde die baptistische Missionsgesellschaft gegründet. Sie ist die erste der modernen Missionsgesellschaften. Schon nach drei Jahren kam es, ebenfalls aus den Kreisen des Dissents, zur Gründung der Londoner Missionsgesellschaft. Nun regte es sich auch in der bischöflichen Kirche: das Jahr 1799 ist das Entstehungsjahr der Church Mission Society. Was in England geschah, blieb in Deutschland nicht unbeachtet; das Mittelglied bildete die Deutsche Christentumsgesellschaft, die in regen Gedankenaustausch mit der Londoner Missionsgesellschaft trat. Der Missionssinn wurde lebhafter und tatkräftiger. Konnte man die Ziele nicht so hoch stecken, wie in England, so sollte doch etwas geschehen. Man begann also mit dem einfachsten: der Gründung einiger Missionsschulen. Die erste eröffnete Jänicke in Berlin i. J. 1800. Das Jahr 1815 brachte die schon seit 1805 geplante Stiftung einer zweiten in Basel; sie ging von

den Männern der Christentumsgesellschaft aus. Diese deutschen Schulen stellten ihre Zöglinge den englischen Missionsgesellschaften zur Verfügung: sie handelten also wie Zweiganstalten der letzteren. Doch wurde die deutsche Missionstätigkeit alsbald selbständig. Schon i. J. 1822 begann der Baseler Verein eigene Missionare auszusenden. Das geschah von sämtlichen später gegründeten deutschen Missionsgesellschaften.

Ging seitdem die Arbeit der beiden Länder völlig selbständig nebeneinander her, so fehlte es doch nie an gegenseitiger Förderung; die Mission der Brüdergemeinde z. B. hat manchfach vorbildlich auf England gewirkt. Vor allem blieb das Bewußtsein, daß man sich hier und dort um die Erreichung des gleichen Ziels bemühte. Es hat sich im Laufe des vorigen Jahrhunderts stetig verstärkt. Ich brauche nicht an die Edinburger Weltmissionskonferenz zu erinnern. So blieb es bis zum Ausbruch des Kriegs. Seitdem glaubte England, um sein Ziel, die Vernichtung des deutschen Volkes, zu erreichen, auch die deutschen Missionen vernichten zu müssen.

Wir haben bisher stets eine Wechselwirkung beobachtet, bei der England in gewissem Maße voransteht. Anders ist das Verhältnis bei den Werken der Innern Mission. Hier gebührt Deutschland der Vorrang. Aber von Wirkung auf England läßt sich nicht viel sagen. Ich erwähne deshalb nur noch die Diakonissensache.

Das evangelische Diakonissenwesen ist deutschen Ursprungs. Sein Vater ist Theodor Fliedner. In seiner Tätigkeit im Krankenhaus, im Gefängnis, im Magdalenenstift, in der Kleinkinderschule, überall lernte er, daß geschulte weibliche Hilfskräfte nötig waren, um das zu erreichen, was erreicht werden sollte. Aber zu finden waren sie nirgends. So wurde er dazu gedrängt, selbst

eine Bildungsstätte für Frauen, die in den Dienst der kirchlichen Liebestätigkeit treten sollten, zu begründen. Das ist der Ursprung des am 13. Oktober 1836 eröffneten Diakonissenhauses in Kaiserswerth. Das Vorbild für die der Gemeinde und ihren hilfsbedürftigen Gliedern berufsmäßig dienenden Frauen fand Fliedner in den Diakonissen des Neuen Testaments. Daher die Aufnahme der Bezeichnung. Fliedners Gründung hat in Deutschland ungeteilte Zustimmung und erfreuliche Förderung gefunden. Gegenwärtig wirken allerorten im evangelischen Deutschland Diakonissen; ihre Gesamtzahl übersteigt 20 000[122].

Das Werk Fliedners erregte sofort Aufmerksamkeit in England: Elisabeth Fry und Florence Nightingale besuchten seine Stiftung in Kaiserswerth. Der Bischof von London, Dr. Tait, empfahl 1850 das Diakonissenwesen. Aber es dauerte doch verhältnismäßig lange, bis es in England einwurzelte. Das erste Diakonissenhaus der bischöflichen Kirche ist meines Wissens erst i. J. 1861 begründet. Und eine ähnliche Verbreitung wie in Deutschland hat die Sache nicht gefunden. Von den 37 Diözesen Englands hatten im J. 1904 nur 9 Diakonissen. Ähnlich steht es bei den übrigen Kirchen. Die presbyterianische Kirche Schottlands hat den Diakonissendienst i. J. 1887 ausdrücklich anerkannt. Am 9. Dezember 1888 wurde die erste Diakonissin in ihren Dienst eingeführt. Auch die Wesleyanischen Methodisten haben i. J. 1902 die Einrichtung aufgenommen.

Ich habe heute an eine Tätigkeit erinnert, die im Vergleich mit dem Wirken großer Männer fast einen unpersönlichen Charakter trägt; sie vollzieht sich in unzähligen kleinen Handlungen von Männern und Frauen, deren Name nur in seltenen Fällen über den nächsten

Kreis hinausdringt. Aber die Wirkung dieser Tätigkeit auf den kirchlichen Zustand ist ungemein bedeutend. Gewiß kann die Welt und die Kirche der großen Männer nicht entbehren: sie sind die Helden, die Neues schaffen; sie geben wenigen Jahren einen Inhalt von Jahrhunderten. Aber was sie geschaffen haben, käme nicht zu dauerndem Bestand, wenn auf den Wettersturm, unter dessen Blitzen und Donnern die neuen Keime zum Leben erwachen, nicht die stille, selbstlose Arbeit der Kleinen folgte, die schier unbemerkt wahrt, schirmt, fördert. Deshalb ist die Organisation der zahllosen kleinen Kräfte so wichtig: sie sichert dem Wirken der wenigen großen Männer den dauernden Erfolg. Gerade auf diesem Gebiete aber zeigt die jüngste Vergangenheit einleuchtend, wie wertvoll und fruchtbringend der geistige Austausch zwischen den verschiedenen Völkern und den verschiedenen Kirchen gewesen ist.

8.

Blick auf die Gegenwart.

Man hat stets von der „Welt" gesprochen. Aber die Größe, die man dabei im Sinne hatte, war lange Zeit nur ein kleiner Ausschnitt der Länder unserer Erde: die Küstenländer des Mittelmeers, Europa mit den angrenzenden Teilen Asiens und Afrikas. Erst seit der jüngsten Vergangenheit decken sich die Vorstellung Welt und bewohnte Erde. Der Weltverkehr hat die Welt erschlossen. Damit ist der Begriff der Menschheit zu seiner Abrundung gekommen. Die Einheit des Menschengeschlechts ist nicht mehr nur eine Vorstellung, sondern eine Tatsache: große Ereignisse berühren näher oder ferner alle Bewohner unseres Planeten; Entdeckungen und Erfindungen, die an einem Orte gemacht werden, erstrecken ihre Wirkung sofort überallhin, Gedanken, die irgendwo ausgesprochen werden, wirken in die weiteste Ferne. Das alles erleben wir täglich.

Man sollte erwarten, daß dadurch die Teile, in die sich die Menschheit zerlegt, die Völker, einander näher geführt wurden, daß die Bekanntschaft zum gegenseitigen Verständnis führte. Aber ist das wirklich der Fall?

Wenn man sich den Zustand der Kulturwelt am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts vergegenwärtigt, so wird man urteilen dürfen, daß trotz der nationalen Verschiedenheit das geistige Leben überall eine gleiche, mindestens ähnliche Farbe trug. Die Völker der Kulturwelt hatten gleiche Ideale; sie dachten nicht nur, sondern sie fühlten auch in gewissem Maße gleich. Ist das gegen-

wärtig noch der Fall? Ich wage diese Frage nicht zu bejahen; ich glaube vielmehr, daß man sie verneinen muß. Die Völker des zwanzigsten Jahrhunderts haben kein gemeinsames Ideal; ihr geistiges Leben strebt auseinander. Die Tatsache liegt, wie mich dünkt, offen vor. Wenn sie eines Beweises bedürfte, das frevelhafte, schamlose Wort von dem sacro egoismo würde ihn liefern.

Die tausendfach gesteigerten Berührungen der Völker haben das gegenseitige Verständnis nicht gefördert, eher gestört. Die e i n e Menschheit, die jetzt vorhanden ist, ist innerlich zerklüfteter, als sie es jemals war.

Man kann die gleiche Bemerkung auch auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens machen. War der Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube jemals so scharf wie in der Gegenwart? Man betrachtet das achtzehnte Jahrhundert als die Epoche, in der die Herrschaft des kirchlichen Glaubens bei den christlichen Völkern zusammenbrach. Aber auch der Deismus und die Aufklärung wollten in ihrer Weise fromm sein und waren es; sie suchten irgendwie ein positives Verhältnis nicht nur zu Gott, sondern auch zur Person Jesu. Bezeichnend für die ganze Zeit ist Voltaires Wort: „Wir reden nie mit Spott, mit Verachtung von Jesus, welchen man Christus nennt. Im Gegenteil, wir betrachten ihn als einen Menschen, ausgezeichnet durch seinen Eifer, durch seine Tugend, durch seine Liebe zu brüderlicher Gleichheit. Wir beklagen ihn als einen vielleicht etwas unüberlegten Reformator, welcher das Opfer seiner fanatischen Verfolger ward. Wir verehren in ihm einen israelitischen Theisten, wie wir Sokrates rühmen, der ein athenischer Theist war.“[123] So der geistige Führer der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Er konnte glauben, er sei ein Christ, wie Jesus war[124]. Der Unglaube der Gegenwart dagegen

ist grundsätzlich unfromm; er betrachtet die Frömmigkeit als eine Art psychischer Krankheit, als einen Verderb für das Menschengeschlecht. Und mit der Person Jesu Christi ist er so vollständig fertig, daß er die törichte Behauptung wagt, Jesus habe nie gelebt, er sei das Werk einer übel geleiteten Einbildungskraft.

Sind der Protestantismus und der Katholizismus seit dem großen Bruch des sechzehnten Jahrhunderts einander näher oder ferner gekommen? Gewiß: wir bezeichnen den Papst nicht mehr als den Antichrist und die römische Kirche nicht mehr als das große Babylon. Mit vielen ernsten Katholiken Deutschlands können wir uns verstehen. Auch schelten uns die Katholiken nicht mehr verfluchte Ketzer. Ja, sie haben da und dort von uns gelernt. Aber näher gekommen sind sich die beiden Kirchen im Verlauf der vierhundert Jahre seit der Trennung trotzdem nicht. Die große Kluft, die sie scheidet, hat sich vertieft und erweitert. Dieser Satz muß nicht nur deshalb ausgesprochen werden, weil die römische Kirche auf der vatikanischen Synode von 1869/70 die letzten Konsequenzen des Klerikalismus gezogen hat, sondern er gilt auch angesichts der Entwickelung der katholischen Frömmigkeit und Sittlichkeit in den romanischen Ländern, besonders Frankreich und Italien. Die „Andacht zum Heiligen Herzen Jesu", die die religiös angeregten Katholiken dieser Länder in ihrem Banne hält, die exzessive Marienverehrung mit den Wunderheilungen von Lourdes u. dgl. sind uns nicht nur fremdartig und unverständlich; sie sind uns in tiefster Seele widerwärtig; sie berühren uns wie etwas Blasphemisches. Zwischen den ethischen Grundsätzen des von Pius IX. zum Lehrer der Kirche erklärten italienischen Redemptoristen

Alfons von Liguori und protestantischer Sittlichkeit gibt es kaum einen Berührungspunkt.

Ich habe an diese allgemeinen Verhältnisse erinnert. Denn sie machen verständlich, daß auch die kirchliche Entwickelung Deutschlands und Englands in der jüngsten Zeit sich in auseinander strebenden Linien vollzog. Die beiden Länder sind sich ferner gekommen, als sie ursprünglich waren.

Für die kirchliche Entwickelung Deutschlands ist von grundlegender Bedeutung die im Laufe des vorigen Jahrhunderts in allen evangelischen Landeskirchen vollzogene Neubildung der kirchlichen Verfassung. Die Reformation hat den Ruhm, den nie ganz vergessenen Grundsatz von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen auf ihrem Gebiet wieder zu allgemeiner Anerkennung gebracht zu haben. Sie beseitigte demgemäß den Unterschied zwischen Klerus und Laien und setzte die Laien wieder in ihre kirchlichen Rechte ein. Aber so klar und treffend sie ihre Grundsätze in der Theorie entwickelte, die Verwirklichung im Leben fehlte. In den Einzelgemeinden ging mit verschwindenden Ausnahmen das kirchliche Handeln ausschließlich an die Pfarrer über; die Gemeinden hatten nur das Recht und die Pflicht, sich von ihnen mit Wort und Sakrament bedienen zu lassen; aber sie hatten nicht das Recht, irgendwie in der Kirche mitzuraten und mitzutaten: die lutherische Kirche wurde, entgegen der Absicht der Reformatoren, tatsächlich zu einer Pastorenkirche. Die Leitung der größeren Verbände aber war Aufgabe der landesfürstlichen Konsistorien, die wieder aus Pfarrern unter Hinzutritt einiger Juristen zusammengesetzt wurden. Man mag urteilen, daß diese Organisation der lutherischen Kirche angesichts der Art, wie die Reformation in den evangelischen Landschaften durchgeführt wurde, unver-

meidlich war; unbestreitbar ist doch, daß sie höchst unvollkommen gewesen ist. Von der Reformation bis zur Revolution war die Verfassung der schwächste Punkt der lutherischen Kirche.

Ein Wandel wurde angebahnt durch das Aufkommen des Vereinswesens. Denn in ihm liegt, wie ich neulich erinnerte, grundsätzlich betrachtet, der Wiedereintritt der Laienwelt in die Teilnahme am Handeln der Kirche. Das Mangelhafte dabei war, daß, so zahlreich die verschiedenen Vereine waren, doch immer nur eine verhältnismäßig kleine Auswahl von Laien an der kirchlichen Tätigkeit sich beteiligte. Das wurde durch den Neubau der Verfassung geändert: er machte die Einzelgemeinden wie die landeskirchlichen Verbände zu dem, was sie sein sollten: zu handelnden Subjekten.

Die Notwendigkeit, die evangelischen Landeskirchen neu zu organisieren, war durch die großen politischen Umwälzungen gegeben, die im Gefolge der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege eintraten. Vor der Revolution bestand Deutschland aus über 300 selbständigen Territorien. Davon waren beim Abschluß des Deutschen Bundes i. J. 1815 noch 38 vorhanden; die übrigen sämtlich waren mit anderen Territorien verschmolzen worden. Die Folge war die Auflösung der bisherigen kirchlichen Verbände: in Preußen z. B. traten zu der bisherigen evangelischen Landeskirche die Protestanten in Rheinland und Westfalen, im schwedischen Pommern und in den bisher kursächsischen Gebietsteilen hinzu. Das neue Königreich Bayern zählte fast ein Drittel protestantischer Einwohner, während das alte Kurfürstentum überhaupt keine Protestanten gehabt hatte. Die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse war also unumgänglich. Man faßte sie schon während der Kriegs-

jahre ins Auge. Im Jahr 1807 beauftragte der Freiherr von Stein Schleiermacher, einen Entwurf zu einer neuen Kirchenordnung für die preußischen Staaten auszuarbeiten. Schleiermacher hat diesen Auftrag ausgeführt[125]. Die von ihm ausgearbeitete Denkschrift ist vom höchsten Interesse. Den Hauptgrund für den kirchlichen Verfall am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts sah er in der vollständigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate. Hilfe könne deshalb nur durch eine neue, auf den Grundsätzen der Gewissensfreiheit und der Freiwilligkeit beruhende Verfassung der Kirche kommen. Jedermann müsse es unbedingt freistehen, ob er sich einer kirchlichen Gemeinde anschließen wolle und welcher. Die neugebildeten, aus lauter freiwilligen Mitgliedern bestehenden Gemeinden dachte Schleiermacher mit einem großen Maß von Selbständigkeit ausgestattet: sie sollten sich durch aus ihrer Mitte freigewählte Älteste selbst regieren; auch die Wahl ihrer Geistlichen sollte ihnen zustehen. Die Gemeinden sollten zu größeren Verbänden zusammengeschlossen werden, indem ihre Geistlichen zu Synoden zusammentraten. Über den Einzelsynoden sollte als Repräsentation der Landeskirche die Landessynode stehen. Ihr sollte, gemeinsam mit den vom König zu ernennenden Bischöfen, die oberste Kirchenleitung zufallen. Schleiermacher ergriff den Gedanken einer sich selbst verwaltenden Freikirche, die doch nicht aufgehört hatte, Landeskirche zu sein.

Als die Wiederherstellung des Friedens die Möglichkeit bot, von Überlegungen und Vorschlägen zum Handeln und Ausführen überzugehen, wurde der Gedanke der Freikirche fallen gelassen: er lag von den bisherigen Zuständen zu weit ab. Überall in Deutschland entschied man sich für eine gemischte Verfassung: das landesherrliche Kirchenregiment blieb bestehen, aber es

wurde dadurch beschränkt, daß den Einzelgemeinden, wie den Provinzial- und Landeskirchen durch Einführung presbyterialer und synodaler Ordnungen eine weitgehende Mitwirkung bei der Verwaltung der Kirche eingeräumt wurde. Das Vorbild, das man im Auge hatte, war nicht das Synodalwesen der altreformierten Kirchen: ihre Synoden und ihre Presbyterien sind nicht Vertretungen der Kirchen und Gemeinden, sondern kirchenregimentliche Institutionen, die nicht aus den Gemeinden hervorwachsen, sondern ihnen gegenüberstehen. Vielmehr lag das Vorbild auf dem politischen Gebiet: wie die Staatsregierung durch den aus den Wahlen der Bürger hervorgehenden Landtag beschränkt und kontrolliert wurde, so sollte dem Kirchenregiment in der Synode eine Vertretung der Gemeinden zur Seite treten mit dem Zweck der Teilnahme an der Kirchenleitung und der Kontrolle derselben. Diese Gedanken wurden zuerst in den süddeutschen Landeskirchen durchgeführt: den Anfang machte Bayern in der Rheinpfalz im Jahr 1818; im nächsten Jahre wurden analoge Bestimmungen für das übrige Königreich getroffen; doch trat die erste Generalsynode erst 1823 zusammen. Inzwischen hatte auch die badische Landeskirche 1821 presbyterial-synodale Ordnungen erhalten. Nach einer längeren Pause folgte Preußen 1835 mit der Synodalordnung für die rheinisch-westfälische Kirche. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts haben die sämtlichen evangelischen Landeskirchen nach den gleichen Grundsätzen ihre Verfassung neu geordnet. Man wird die Bedeutung des hier vollzogenen Fortschritts kaum hoch genug schätzen können: er ermöglicht die Verwaltung der Kirche nach kirchlichen Grundsätzen unter Fortbestand ihres Charakters als Volkskirche.

Kann man auch von einer gleichartigen Richtung

in der inneren Entwickelung der Kirche reden? Soweit das kirchliche Handeln in Betracht kommt, ohne Zweifel. Hier steht die weitausgedehnte Tätigkeit der Inneren Mission im Vordergrund; aber von nicht geringerer Bedeutung ist die auf die gleichen Ziele gerichtete Arbeit der Pfarrer und Kirchenvorstände. Daneben kommt die Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins und ähnlicher Gesellschaften in Betracht. Über dem allen steht mit unsichtbaren Buchstaben und doch deutlich lesbar das Wort: Stärke das, was sterben will. Für die deutsche Kirche seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist charakteristisch, daß neben dem Gemeindedienst in Predigt und Sakramentsverwaltung ihre Arbeit vornehmlich den Gefährdeten unter den Glaubensgenossen gilt.

Auch die Theologie gehört in den Bereich des kirchlichen Handelns. Angesichts des bunten Nebeneinander und des grellen Widereinander der theologischen Richtungen und Parteien mag es vielleicht als überkühn erscheinen, wenn ich die Frage aufwerfe, ob den Arbeitern auf diesem Gebiet ein gemeinsames Ziel vorschwebt, von dem sie überzeugt sind, daß es erreicht werden muß, um dessen Erreichung sich demgemäß trotz alles Streites und Haders alle, ein jeder in seiner Weise, bemühen. Mich dünkt aber, die Frage ist erwägenswert. Und ich glaube, daß es berechtigt ist, sie zu bejahen. Das Ziel der deutschen Theologie der Gegenwart ist, das Christentum als eine geschichtliche Erscheinung, das Christentum in seiner geschichtlichen Bedingtheit möglichst rein und ungetrübt zu erfassen. Daß das die Absicht aller derjenigen ist, die im Christentum nichts anderes sehen als ein Produkt des natürlichen Werdens, als das Ergebnis endlicher Ursachen, braucht man nicht zu beweisen. Aber es ist auch unser Ziel, die wir überzeugt sind, daß man den un-

endlichen Faktor beim Werden unserer Religion so wenig ausschalten darf, wie man ihn bei der Entstehung des Glaubens in der einzelnen Menschenseele ausschalten kann. Auch wer das Christentum als Produkt der Heilsgeschichte betrachtet, sucht es als geschichtliche Erscheinung zu verstehen.

Indem die deutsche Kirche im vorigen Jahrhundert sich in dieser Weise entwickelte, ist sie, wenn ich so sagen darf, immer evangelischer geworden: die Grundgedanken der Reformation sind zu immer bestimmterer Durchbildung gekommen. Vieles, was ihre Entfaltung in der früheren Zeit hemmte und erschwerte, fiel dahin; aus manchfacher Gebundenheit stieg die evangelische Kirche auf zu christlicher Freiheit.

Wie verlief in dieser Zeit die Entwickelung der Kirche in England?

Wenn ich diese Frage stelle, bin ich mir wohl bewußt, daß es für einen Ausländer nichts Schwierigeres gibt, als über den gegenwärtigen Zustand bei einem fremden Volk, auf einem fremden Gebiet zu urteilen. Was in der Vergangenheit groß und klein, wirkliches Leben und scheinbares Leben war, vermag auch der Fremde zu erkennen. Denn hier wird das Urteil geleitet und geregelt durch die Kette der Folgen und Wirkungen: man kann den Wert und die Intensität der Kräfte an dem messen, was sie gewirkt haben. Dieser sichere Regulator des Urteils fehlt beim Blick auf die Gegenwart. Zumal für den Fremden ist deshalb die Gefahr, daß die sich drängenden Erscheinungen des vielgestaltigen Lebens ihn täuschen, nur allzu groß: was wahrhaft lebenskräftig ist, liegt nicht immer an der Oberfläche; auch das Gehaltlose kann wohl eine Zeitlang als weithin beherrschend erscheinen. Ich rede deshalb mit allem Vorbehalt: mag

der bessere Kenner der Verhältnisse das berichtigen, worin ich irre.

Für die kirchliche Lage in England ist, wie mich dünkt, nach wie vor das Nebeneinander der Episkopalkirche und des manchfach geteilten Dissent grundlegend. Hier erhebt sich die Frage, welche dieser beiden Größen sich kräftiger entwickelt hat; welcher wird in der Zukunft die überwiegende Bedeutung gehören? Eine Zeitlang hatten die dissentierenden Kirchen die Vorhand. Aber wenn ich mich nicht täusche, ist das gegenwärtig nicht mehr der Fall. In dem langen Wetteifer der kirchlichen Gemeinschaften scheint das Übergewicht der Episkopalkirche zuzufallen. Sie scheint der Eigenart des englischen Volkes schließlich doch mehr zu entsprechen als die freien Gemeinschaften, die sich von ihr ablösten. Ist dies richtig, so ist schon diese Tatsache von Bedeutung für die kirchlichen Beziehungen zwischen England und dem Kontinent. Denn die dissentierenden Kirchen waren und sind es, die vornehmlich die Gemeinschaft mit den evangelischen Kirchen des europäischen Festlands pflegten. Im stärkeren Hervortreten der Episkopalkirche liegt eine Lockerung und Schwächung dieser Gemeinschaft.

In derselben Richtung wirkt die Entwickelung, die sich innnerhalb der Episkopalkirche vollzog. Für sie hat das kirchliche Parteiwesen entscheidende Bedeutung. Im Lande der politischen Parteikämpfe und der politischen Parteiherrschaft sind auch die kirchlichen Parteien viel geschlossenere Größen als die losen Gebilde, die wir kirchliche Parteien oder Richtungen nennen. Nun war von der alten hochkirchlichen Partei zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr viel übrig als ein ziemlich verweltlichtes und verknöchertes Kirchentum. Träger des neuerwachenden religiösen Lebens und der neu ein-

setzenden kirchlichen Tätigkeit war die s. g. niederkirchliche oder evangelische Richtung. Sie aber war es wieder, die mit den verwandten Richtungen in den evangelischen Kirchen des Kontinents Fühlung und für sie Verständnis hatte. In dieser Sachlage brachte die s. g. traktarianische Bewegung einen Umschwung hervor[126]. Denn sie führte zur kraftvollsten Erneuerung der hochkirchlichen Partei.

Es wirkte manches zusammen, um dieses Resultat herbeizuführen. Die Herrschaft der deistischen Denkweise reichte in England in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinein, wie die Herrschaft der Aufklärung in Deutschland. Aber hier wie dort wurde sie durch einen philosophischen Idealismus verdrängt, der besonders die Jugend mit sich fortriß. Die Romantik gab diesem Idealismus eine Richtung zum Religiösen. Dieselbe erhielt ihre Färbung dadurch, daß man das Mittelalterliche in verklärtem Lichte sah und im Zusammenhang damit den römischen Katholizismus und die von ihm vertretenen Gedanken völlig anders wertete als in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Das neu einsetzende Studium der altkirchlichen Literatur förderte und vertiefte die Anschauungen. Sie ergriffen mit Macht den theologischen Nachwuchs. Der Ausgangspunkt der so einsetzenden Bewegung war Oxford. Dort fand sie ihre Führer an einer Anzahl geistig hochstehender, enge mit einander verbundener jüngerer Männer. Sie brachen mit dem Geiste, der während der letzten Jahrzehnte in der Hochkirche geherrscht hatte, und griffen zurück auf die alten hochkirchlichen Ideale, indem sie dieselben zugleich in der Richtung des Katholizismus fortbildeten. Was sie erstrebten, sagten die im September 1833 entworfenen Sätze: der einzige Weg zu unserer Seligkeit ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi. Das verordnete Mittel

dazu ist die heilige Eucharistie. Die Gewähr für die rechte Verwaltung des Sakraments ist die den Bischöfen und Priestern erteilte apostolische Vollmacht. Notwendig ist, daß die durch die Nachfolger der Apostel vermittelte Gemeinschaft mit dem Herrn erhalten, in allen Gemeinden der tägliche Gottesdienst mit der Feier der Eucharistie durchgeführt werde.

Was bedeutete das anders als die Forderung einer Umbildung der Kirche? Aus der Gemeinde der Gläubigen sollte eine Priesterkirche werden. Das Urteil über die Reformation konnte demnach nur ablehnend lauten. R. H. Froude verglich sie mit einem schlecht eingerichteten Beinbruch. Das Bein müsse von neuem gebrochen werden, damit es besser eingerichtet werden könne. Er sprach es offen aus: Ich hasse die Reformatoren und die Reformation. Er warf ihnen vor, sie hätten die Kirche statt auf das Sakrament auf die Predigt zu bauen unternommen; vom Abendmahl hätten sie die Hauptsache weggeschnitten: das Opfer. Was der Kirche not sei, sei die Abstoßung des Protestantischen, eine katholische Restauration mit der Erneuerung nicht nur der katholischen gottesdienstlichen Formen, sondern auch der asketischen Frömmigkeit des Mittelalters, der Wiederherstellung des Zölibats, des Mönchtums, der Marienverehrung u. dgl. Denn das Katholische ist der Maßstab der Wahrheit.

Was war nun das Ergebnis dieser weitgreifenden Bestrebungen? Der Traktarianismus besteht nicht mehr; er ist in der hochkirchlichen Partei aufgegangen. Aber in ihr wirkt er als Sauerteig fort. Die Annäherung an den katholischen Gottesdienst, die er forderte, ist in vielen Hunderten von Kirchen tatsächlich durchgeführt. Dabei kommen nicht nur wertlose Kleinigkeiten, wie die Lichter auf dem Altar, die Meßgewänder, die Verwendung von

Weihrauch u. dgl. in Betracht; sondern in Hunderten von Kirchen wird „das tägliche Opfer der Eucharistie“ dargebracht. Prozessionen mit Bildern und Reliquien kommen wieder in Aufnahme, im Zusammenhang damit die Verehrung der Maria und der Heiligen. Auch die Umbildung religiöser Genossenschaften im Sinne des Mönchtums durch Übernahme bindender Gelübde u. dgl. ist doch mehr als eine inhaltslose Spielerei mit Formen und Formeln einer vergangenen Zeit. Besonders aber haben die wichtigsten dogmatischen Anschauungen, die einstmals die Traktarianer aus dem alten und mittelalterlichen Katholizismus entlehnten, Heimatrecht in der hochkirchlichen Partei erlangt. Man würde zu weit gehen, wenn man sagen wollte: sie herrschen; aber es ist unverkennbar, daß sie vorhanden sind und als zulässig gelten. Das ist der Fall in bezug auf die Opfervorstellung im H. Abendmahl und die Wandlungslehre, beide gedacht nicht im Sinne des jetzigen, sondern des alten Katholizismus. Es gilt noch bestimmter von der Erneuerung des Priesterbegriffs und der Wertung der priesterlichen Absolution, nicht zum mindesten auch von der Beurteilung der Sakramente, ihrer Notwendigkeit und ihrer Wirkung. Eine Lieblingsidee der Traktarianer: die mystische, uns deutschen Protestanten nicht ganz verständliche Vorstellung von der apostolischen Sukzession der Bischöfe und damit zusammenhängend von dem Wert der von ihnen vollzogenen Ordination ist, soviel ich sehe, in der Hochkirche zu völliger Herrschaft gekommen.

Mit dieser tiefgreifenden Wandlung der Anschauungen ging Hand in Hand die kräftigste Belebung der kirchlichen Tätigkeit: in allem, was die Vermehrung der Kirchen und Gottesdienste, die Pflege der Jugend und vor allem das weite Gebiet der sozialen Wohlfahrtspflege

anlangt, steht die Episkopalkirche nicht mehr hinter den anderen kirchlichen Denominationen zurück. Man wird schwerlich irren, wenn man sagt: sie steht an der Spitze. Darauf besonders beruht ihr wachsender Einfluß auf das englische Volk.

Erwägt man diese Verhältnisse, so wird man sich über die wahrscheinliche Weiterentwickelung kaum täuschen können. Erringt die hochkirchliche Partei völlig die führende Stellung in der bischöflichen Kirche, so wird die Zeit kommen, in der diese zwar nicht im römischen Katholizismus aufgehen, aber als dritte katholische Kirche neben die römische und die orientalische Kirche treten wird: sie wird nach der Forderung Froudes entprotestantisiert sein.

Die beiden Kirchen, die sich vor vierhundert Jahren so nahe berührten, haben sich weit von einander entfernt; ihre Entwickelung strebt gänzlich verschiedenen Zielen zu. Ist es angesichts dessen noch möglich, daß sie wie früher auf einander wirken, daß jener Austausch der Gaben, der vordem so segensreich gewesen ist, sich erhalten wird? Ich fürchte: es ist sehr unwahrscheinlich. Man kann einwenden, daß niemals der wissenschaftliche Verkehr der Theologen beider Völker so lebhaft war, als während des vergangenen Jahrhunderts. Das ist unbestreitbar. Schon im Beginn desselben waren große Führer auf dem Gebiete des englischen Geisteslebens, wie der Dichter S. T. Coleridge und der Theologe J. Ch. Hare, innig vertraut mit der deutschen Philosophie und Theologie. Durch sie und ihre Gesinnungsgenossen und Schüler wirkten die Gedanken Schleiermachers und anderer deutscher Theologen auch auf England. Dieser wissenschaftliche Verkehr hat bis auf die Gegenwart nicht aufgehört; er ist vielleicht noch reger geworden als vor hundert Jahren.

Um die Tatsache zu illustrieren, braucht man nur die Namen Hatch und Harnack zu nennen. In manchen Zweigen der theologischen Wissenschaft, z. B. der biblischen Textkritik, überhaupt der Schriftwissenschaft, kann man fast von einem Zusammenarbeiten der Theologen diesseits und jenseits des Kanals reden. Aber vergessen wir nicht: die Wissenschaft ist ihrem Wesen nach international. Das gilt auch von der Theologie, insofern sie Wissenschaft ist. Darin liegt ihre Stärke, aber daraus folgt nach der anderen Seite, daß ihr Einfluß beschränkt ist. So wenig die gemeinsame Arbeit der Völker auf dem Gebiete der Naturwissenschaften die nationale Entwickelung beherrscht, so wenig bedingt die gemeinsame theologische Arbeit die Entwickelung der Einzelkirchen. Sie hat nicht verhindert, daß England und Deutschland im Laufe des 19. Jahrhunderts sich kirchlich ferner gekommen sind. Wird sie in der Gegenwart und in der nächsten Zukunft vermögen, sie einander wieder zu nähern? Die Wahrscheinlichkeit ist sehr gering. Sie ist um so geringer, je tiefer die Entfremdung zwischen den beiden Nationen ist, zu der der gegenwärtige Krieg geführt hat. Er hat weithin die Achtung vor einander zerstört. Die Achtung aber ist die Voraussetzung für das Verständnis.

Meine Herren! Ich stehe am Ende. Sie werden vielleicht sagen: Das ist ein unbefriedigendes Ende: in der Vergangenheit ein fruchtbarer Austausch auf dem kirchlichen Gebiet und in der Gegenwart wenig Hoffnung, daß er sich fortsetzen und erneuern wird. Gewiß, das ist beklagenswert. Aber wir müssen die Dinge sehen, wie sie sind. Auch das ist eine Pflicht. Nur soll, daß wir Unerfreuliches sehen, nicht dazu führen, daß wir untätig klagen. Keine Kirche darf das Gebet des Herrn vergessen: Daß sie alle eins seien. Es gibt nichts, was

uns fester binden könnte, als das, was der Herr für uns erbittet. Sein Wort warnt deshalb mit dem tiefsten Ernst davor, daß wir uns gegenseitig gleichgiltig unsere Wege gehen lassen; sind wir Nachfolger Jesu, so müssen wir bereit sein, miteinander zu gehen und einander zu dienen, wo es immer möglich ist. Bereit, auch zerrissene Fäden wieder anzuknüpfen. Ob und wann sich die Möglichkeit dazu England gegenüber ergibt, das zu entscheiden oder zu bewirken, liegt nicht in unserer Hand. Wir müssen warten, bis Gott die Türen aufschließt. Genug, wenn wir bereit sind, das Rechte im rechten Moment zu tun.

Anmerkungen.

Zur ersten Vorlesung.

[1] Die Entstehung der ältesten Christengemeinden im jetzigen Deutschland habe ich im ersten Band meiner Kirchengeschichte Deutschlands untersucht, 3. Aufl. S. 6 ff. Die ältesten Christengemeinden in Britannien weist Harnack nach in seinem Werke: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3. Aufl. 2. Bd. S. 281 f.

[2] Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum I, 24, Ausgabe von Holder S. 34.

[3] Beda I, 25 S. 35 und 26 S. 36. Beda läßt die Kirche von Anfang an dem H. Martin geweiht sein. Das ist wenig wahrscheinlich. Man wird anzunehmen haben, daß sie erst durch den fränkischen Bischof zu einer Kirche des fränkischen Nationalheiligen wurde.

[4] Kirchengesch. Deutschlands I S. 331 f., 357 ff.

[5] Daselbst S. 384 f.

[6] Daselbst S. 448 ff.

[7] Stephanus, Vita Wilfridi 25 ff. Mon. Germ. Scr. rer. Merov. VI S. 219 ff.; Beda V, 19 S. 263. Der letztere sagt: Flante Favonio pulsus est Fresiam, dagegen Stephanus: Secundum desiderium eius flante zefiro vento ab occidente temperanter . . . in Freis prospere pervenit. Beda hat die Biographie gekannt und benützt. Da er auch sonst gelegentlich ihre Angaben berichtigt, wird man die Worte pulsus est als absichtlich gewählt zu betrachten und wie im Texte geschehen zu deuten haben.

[8] Beda sagt: Multa eorum milia verbo veritatis instituens a peccatorum suorum sordibus fonte salvatoris abluit. Bei dem Biographen lautet die Stelle: Omnes principes exceptis paucis et multa milia vulgi baptizavit. Man sieht, daß Beda auch hier verbessert.

[9] Über sie Kirchengeschichte Deutschlands I S. 432 ff.

[10] Daselbst II S. 359 f.; 362 f.

[11] Daselbst II S. 378 f.

[12] Bonif. et Lulli epist. 137 S. 422.

[13] De sanct. Eubor. eccl. v. 1071 S. 193.

[14] Bonif. et Lulli epist. 93 S. 380.

[15] Daſ. ep. 46 S. 295; vgl. ep. 47 S 296, wo der Biſchof Torhthelm von Leiceſter die heidniſchen Sachſen einfach als gens nostra bezeichnet.

[16] So Gregor II. in einem Brief an den ſächſiſchen Stamm, Bonif. ep. 21 S. 269. Die Bezeichnung kann nicht in Italien entſtanden ſein, hier würde ſie nicht Altsaxones, ſondern antiqui Saxones gelautet haben. Ihre Heimat iſt alſo England oder Deutſchland. Wie mich dünkt, iſt das Erſtere wahrſcheinlicher.

[17] Edikt Valentinians III. v. 445, Novell. Valent. III. tit. XVI., abgedruckt z. B. bei Mirbt, Quellen z. Geſchichte des Papſtt. 3. Aufl. S 64 No. 158.

[18] Briefe an Virgil von Arles, den galliſchen Epiſkopat und König Childebert v. 12. u. 15. Aug. 595, Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. No. 1374—1376; an die Königin Brunichilde v. Sept. 597 und Juli 599 No. 1491 u. 1743, an die Könige Theuderich und Theudebert, Juli 599 No. 1744.

[19] Man vergleiche über dieſe Verhältniſſe Kirchengeſch. Deutſchlands I S. 420—429.

[20] Bonif. epist. 78 S. 351.

Zur zweiten Vorleſung.

[21] Bönhoff, Aldhelm von Malmesbury. Dresden 1894; Hahn, Bonifaz und Lul. Leipzig 1883 S. 1 ff.; Kirchengeſch. Deutſchlands I S. 452 ff.

[22] Werner, Beda d. Ehrwürdige und ſeine Zeit. Wien 1881; Manitius, Geſchichte der latein. Literatur des Mittelalters 1. Bd. München 1911 S. 70 ff.

[23] Wülker, Grundriß z. Geſchichte der angelſächſ. Literatur, Leipzig 1885 S. 30 ff.

[24] Hist. eccl. gent. Angl. IV, 24 S. 209.

[25] Überſetzung von Wülker.

[26] Bonif. ep. 103 S. 389.

[27] Die Scholien ſind von Ranke in d. Specimen codicis novi testamenti Fuldensis, Marburg 1860, S. 19 ff. herausgegeben; vgl. denſelben in Codex Fuldensis, Marburg 1868, S. XII ff. u. Nürnberger, Aus der lit. Hinterlaſſenſchaft des H. Bonifatius u. Burchardus, Neiſſe 1888, S. 15 f. Über den Verfaſſer ſ. Kirchengeſch. Deutſchlands I S. 479 Anm. 1.

[28] Zell, Lioba u. die frommen angelſächſ. Frauen, Freiburg

1860; Hahn, Bonifaz u. Lul S. 132 ff.; Kirchengesch. Deutschlands I S. 490 ff.

[29] Monum. German. Scr. XV S. 121. Rudolf schrieb sein Büchlein auf Anlaß Hrabans; er benützte die Aufzeichnungen eines wenige Jahre vorher verstorbenen Priesters, namens Magо. Sie beruhten auf den Erzählungen der Schülerinnen Leobgyths.

[30] Eine unbedeutende Biographie der Walpurgis schrieb im 9. Jahrh. der Mönch Wolfhard von Herrieden, abgedruckt Monum. German. Scr. XV S. 538.

[31] Die Biographien der beiden Brüder in den Monum. German. Scr. XV S. 80 ff. Die Verfasserin zitiert Gregor I. an ein paar Stellen.

[32] Vgl. den Brief Leos III. an Karl, in dem Fragen, die der Kaiser gestellt hatte, beantwortet werden. Monum. German. Epist. V S. 93 f. No. 4. Die Fragen sind klüger als die Antworten.

[33] Monum. German. Capit. I No. 19, 15 S. 46. Der Erlaß gehört ins Jahr 769 oder 770.

[34] Kirchengesch. Deutschlands II S. 128 f.

[35] Gaskoin, Alcuin, London 1904; Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters I S. 273 ff.; Kirchengesch. Deutschlands II S. 129 ff.

[36] Es geschah auf der Frankfurter Synode im Juni 794. Karl selbst hat seinen Wunsch der Synode vorgetragen und empfohlen, Capit. I No. 28, 56 S. 78.

[37] Alcuini epist. 178 S. 295 f.

[38] Epist. 101 S. 147 aus d. J. 796.

[39] Vgl. über sie Kirchengesch. Deutschlands II S. 150 ff.

[40] Epist. 243 S. 389.

[41] In einem Briefe an Felix von Urgell, epist. 23 S. 61.

[42] Epist. 257 S. 414, an den Kaiser; vgl. 258 S. 416 an Arn von Salzburg.

Zur dritten Vorlesung.

[43] Der sogenannte Anonymus Mellicensis. Ausgabe von Ettlinger. Karlsruhe 1896.

[44] Endres, Honorius Augustodunensis. Beitrag z. Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten 1906. Kirchengeschichte Deutschlands, 4. Bd. 3. Aufl. S. 445 ff. Dort eine Übersicht über die umfängliche Literatur.

[45] Kirchengeschichte Deutschlands IV S. 469 f.

[46] Seeberg, Prot. Real-Enzyklopädie, 14. Bd. S. 260—280; Kirchengeschichte Deutschlands V S. 537 ff.

[47] Lechler, Johann von Wiclif. 2 Bände, Leipzig 1873; Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit, Gotha 1885; Loserth, Prot. Real-Enzyklopädie, 21. Bd. S. 225—244.

[48] In Betracht kommt sein großes Werk: De causa Dei contra Pelagium, vollendet 1344, herausgegeben von Sir Henry Savile, London 1618. Eine knappe Zusammenfassung seiner Anschauung bei Seeberg, Dogmengeschichte 2. Aufl. 3. Bd. S. 624 f.; vgl. auch Lechler, Wiclif I S. 229 ff.

[49] Lechler, Wiclif I S. 498 ff.

[50] De dominio divino. Ausgabe von Poole. London 1890.

[51] Respons. ad argum. R. Strode. Opp. min. herausgegeben v. Loserth S. 181.

[52] Trialog. I, 14 S. 122, Ausgabe von Lechler; vgl. de domin. divin. III, 5 S. 237.

[53] Trialog. a. a. O.

[54] Respons. ad argum. R. Strode S. 181.

[55] Vgl. besonders de ecclesia 17 S. 408 f.

[56] Nach einer Bemerkung des Huß, Repl. contra J. Stokes Bl. 108 wurden Bücher Wiclifs an der Prager Universität seit etwa 1390 gelesen.

[57] Es scheint ziemlich sicher, daß Huß seinen ersten Vorlesungen in der Artistenfakultät seit 1398 Traktate Wiclifs zugrunde legte.

[58] Vgl. Huß Resp. ad Steph. Paletz Bl. 255.

[59] Respons. ad scr. Stanisl. Bl. 267 u. 288.

[60] Über Huß: Lechler im 2. Bd. seines Wiclif u. in einer eigenen Schrift, Halle 1889. Ich zitiere nach der Nürnberger Ausgabe von 1558 u. nach der begonnenen Neuausgabe seiner Werke von W. Flaischhans.

[61] John Stokes nach Peter de Mladenowic, Relatio de M. J. Hus bei Palacky, Documenta M. J. Hus S. 308.

[62] Es ist das Verdienst J. Loserths, diesen Nachweis unwiderleglich geführt zu haben: Huß u. Wiclif, Prag 1884; Mitteilungen des Ver. für Gesch. der Deutschen in Böhmen, 24. Bd. S. 395 ff.

[63] Sermo de sanct. 63 S. 331 u. 332.

[64] Kommentar zu den Sentenzen des Petr. Lomb. I. dist 41,4

[65] Zu den Sent. II dist. 4,3 S. 220.

[66] Rede v. 1411 Bl. 50.

[67] Sermo de sanct. 55 S. 297.

[68] Zu den Sent. I dist. 40,4 S. 165.

[69] Vielfach, z. B. de ecclesia 5 Bl. 204 f.; 11 Bl. 217; 18 f. Bl. 205 ff.; ad scr. St. Paletz Bl. 256, 259.

[70] Brief 29 Docum. S. 60 f. Zugrunde liegt Wiclif de eccl. I S. 19.

[71] Predigten, übersetzt von Nowotny II S. 77.

[72] De eccl. 4 Bl. 203.

[73] De eccl. 15 Bl. 225, Argum. IV.

[74] Adv. indulg. Bl. 175.

[75] Brief 9 S. 19.

[76] Brief 39 S. 76; 43 S. 83.

[77] Beschlüsse der Synoden zu Salzburg 1420 c. 32 u. 59, Hartzheim Concil. German. V S. 185 u. 197; zu Mainz 1423 c. 1 S. 208 f.; zu Köln 1423 c. 9. S. 220; zu Trier 1423 c. 1 S. 223; Andreas von Regensburg, Chron. z. 1421 S. 133 Chroniken der deutschen Städte 24. Bd. S. 30; Röm. Quartalschrift 8. Bd. S. 506; Urkundenbuch des Bistums Culm I S. 446 No. 557; Urk. Beiträge zur Gesch. des Hussitenkriegs I S. 99 No. 100; vgl. S. 120 No. 117; Palacky III, 2 S. 107; Lechler II S. 485.

[78] Luthers Briefwechsel bearb. von Enders II S. 344 No. 280; vgl. den Brief v. 19. März 1520 S. 363 No. 286.

[79] Vgl. z. B. Kroker, Luthers Tischreden S. 96 No. 65; S. 283 No. 567; S. 391 No. 726. Werke Erlanger Ausgabe Bd. 44 S. 349 u. ö.

Zur vierten Vorlesung.

[80] Die deutschen Einwirkungen auf die Reformation in England haben eine erschöpfende Darstellung gefunden in dem Buche von H. E. Jacobs: The Lutheran Movement in England during the reigns of Henry VIII. and Edward VI. and its literary documents. Philadelphia 1894.

[81] Jacobs S. 14 ff.

[82] Vgl. Kolde, Prot. Real-Encyklop. IV S. 314—329.

[83] Gedruckt bei Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae III S. 817.

[84] Jacobs S. 88 ff.

[85] Der Titel lautet: The Institution of a Christian Man,

containing the exposition or interpretation of the common creed, of the seven sacraments, of the 10 commandments and of the pater noster, and of the Ave Maria, justification and purgatory. Wieder abgedruckt bei Lloyd, Formularies of Faith. Oxford 1825.

[86] Jacobs S. 104 ff.

[87] Daselbst S. 118 ff.

[88] Vgl. die Briefe Melanchthons über diese Sache, Corp. Ref. III, 545, 557; dann die der deutschen Gesandten an Heinrich VIII., Letters and papers XIII, 2 No. 37—39; 298 Heinrichs VIII. an den Herzog von Sachsen No. 497. Ein kurzer Bericht des Fr. Myconius ist bei Lommatsch, Narratio de Fr. Myconio, Annaberg 1825 S. 70 gedruckt. Er nennt die englischen Theologen und erzählt dann, daß sie „einen ganzen Sommer mit uns von der Confessione Augustana handelten, einen Artikel nach dem andern, also daß sie nicht einen einzigen Artikel mit Schrift oder Grund hätten tadeln können; sondern fast alle, doch ein wenig mit anderen Worten, denn in der Augspurgischen Confessio, alles mit ihren Handschriften bekannten".

[89] Jacobs S. 314 ff.

[90] Gedruckt bei Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903 S. 505—522.

[91] Jacobs S. 339 ff.

Zur fünften Vorlesung.

[92] H. Beck, Die religiöse Volksliteratur der evangel. Kirche Deutschlands. Gotha 1891 S. 177—197.

[93] Green, Geschichte des englischen Volks, übersetzt von Kirchner 2. Bd. S. 332.

[94] Protest. Real-Encyklopädie 23. Bd. 1913 S. 399.

[95] Das. S. 396 f.

[96] Das. S. 399 u. 400.

[97] J. M. Buckley gibt in Schaff-Herzog, Encyclopedia of religious Knowledge VII, 1910, S. 341 ff. die Mitglieder, beziehungsweise Kommunikanten der methodistischen Kirchen der Vereinigten Staaten auf nahezu 4½ Million an. Unter Hinzurechnung der Kinder wird also die Annahme von 6—7 Millionen Angehöriger der Methodistenkirchen eher zu niedrig als zu hoch sein.

[98] Abgesehen von der bekannten Biographie von Tyerman, Life and Times of John Wesley, London 1871, 3 Bände, ist zu

verweisen auf Wauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England, Leipzig 1900 und auf Leger, Jeunesse de Wesley, Paris 1910. Für die Einsicht in die Entwickelung Wesleys ist sein „Journal" von der größten Bedeutung, ein ausführliches Tagebuch. Man findet es in den ersten Bänden seiner Werke. Neue Ausgabe von N. Curnock, London o. J.

[99] Über ihn Wauer S. 86 f.

[100] Protest. Real-Encyklopädie 13. Bd. S. 14 f.

Zur sechsten Vorlesung.

[101] A. Zahn, Abriß einer Geschichte der Evang. Kirche im brit. Weltreich, Stuttg. 1891 S. 102—114 nach Whitaker, Almanack f. 1890.

[102] Ich verweise auf den ausgezeichneten Artikel von A. H. Newman in Schaff-Herzog, Religious Encyclopedia 1. Bd. S. 456—480. Hier auch eine eingehende Bibliographie.

[103] Kolde, Edw. Irving. Ein biograph. Essay. Leipzig 1901; Roßteuscher, Der Aufbau der Kirche Christi auf den ursprünglichen Grundlagen 2. Aufl. Basel 1886; Kolde in d. Protest. Real-Enzyklopädie 9. Bd. S. 424—437.

[104] Loofs in der Protest. Real-Enzyklopädie 4. Bd. S. 483—493; Whitfield, Religious Encyclopedia 9. Bd. S. 95—98; Grunewald, Die Darbysten, Jahrb. f. deutsche Theologie 15. Bd. S 706—733; Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart. 2. Aufl. Stuttg. 1907 S. 455—469.

[105] Kolde, Die Heilsarmee. 2. Aufl. Erlangen 1899; Derselbe in der Protest. Real-Enzyklopädie 7. Bd. S. 578—593; Kalb a. a. O. S. 401—415.

[106] Protestant. Real-Enzyklopädie 23. Bd. S. 343.

[107] Priebe, Kirchliches Handbuch, Berlin 1912, S. 260 u. 263.

[108] Das. S. 272.

[109] Priebe gibt für Preußen u. das Jahr 1895 22610 Mitglieder. Danach die Schätzung.

[110] Priebe S. 280.

Zur siebenten Vorlesung.

[111] Hoßbach, J. V. Andreä u. sein Zeitalter. Berlin 1819 S. 109 f., 179 ff.

[112] Wauer, Anfänge der Brüderkirche S. 41 f.

[113] W. Canton, History of the British and Foreign Bible Society, 2 Bde., London 1904.

[114] O. Bertram, Geschichte der v. Cansteinischen Bibelanstalt. Halle 1863.

[115] G. Thomasius, Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luther. Kirche Bayerns. Erlangen 1867 S. 90 ff., S. 104 ff., wo aber die Jahreszahl 1816 irrig ist.

[116] W. Thilo, Geschichte der Preußischen Hauptbibelgesellsch. Berlin 1864.

[117] H. Rahlenbeck, Prot. Real-Encykl. 20. Bd. S.53 ff.; J. Swift, Religious Encyclopedia 11. Bd. S. 476 ff.

[118] R. Anstein, Prot. Real-Encykl. 3. Bd. S. 820 ff. Über Urlsperger: Thomasius a. a. O. S. 130; H. Anstein, Prot. Real-Encykl. 20. Bd. S. 336 ff.

[119] G. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. 9. Aufl. Berlin 1910; derf. Prot. Real-Encykl. 13. Bd. S. 125—171; J. Richter, daf. 24. Bd. S. 134—170.

[120] W. Grössel, Justinianus v. Weltz. Leipzig 1891.

[121] Stiftungsurkunde Friedrichs III. v. 11. Juli 1700: Nachdem auch die Erfahrung giebet, daß der rechte glaube, die Christliche Tugenden und das wahre Christenthumb sowoll in der Christenheit, als bey entlegenen noch unbekehrten Nationen nechst Gottes Seegen denen ordentlichen mitteln nach nicht besser, als durch solche Personen zu beforderen, die nebst einem unsträflichen wandel mit verstand und erkäntniß ausgerüstet seynd; So wollen Wir. daß Unsere Societet der Wissenschaften sich auch die Fortpflanzung des wahren Glaubens und deren Christlichen Tugenden unter Unserer Protection angelegen seyn lassen solle. Harnack, Geschichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900, I, 1 S. 94.

[122] Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. 2. Aufl. Stuttg. 1887—1894; S. Schaff, Religious Encycloped. 3. Bd. S. 374 ff.

Zur achten Vorlesung.

[123] Profess. de fois des Théistes, Oeuvres compl. Paris 1879 27. Bd. S. 68 f.

[124] Vgl. Le doct. et l'adorat. 25. Bd. S. 130 f.

[125] Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht I S. 327 ff.

[126] Die Literatur über die traktarianische Bewegung ist sehr umfänglich. Man findet sie verzeichnet in dem Artikel Traktarianismus von R. Buddensieg, Prot. Real-Encyklopädie 20. Bd. S. 18 f.; vgl. 24. Bd. S. 580.

D. Albert Hauck:

Kirchengeschichte Deutschlands.

I. Bis zum Tode des Bonifatius. . M. 12 —; geb. M. 15 —
II. Die Karolingerzeit. . . . . M. 16 —; geb. M. 19 —
III. Die sächsischen u. fränkischen Kaiser. M. 18.50; geb. M. 21.50
IV. Die Hohenstaufenzeit. . . . . M. 19.50; geb. M. 22.50
V. Das spätere Mittelalter. 1. Hälfte. M. 10.50; geb. M. 13.50
V. 2. Hälfte wird bis 1448, VI bis zur Reformation reichen.

Die ersten vier Teile liegen in 4. Auflage vor. Die Arbeit an V,2 nähert sich dem Abschluß.

Die Trennung von Kirche und Staat . . M. — 60

(Verlag von J. C. Hinrichs, Leipzig.)

Hartmann & Wolf, Leipzig.

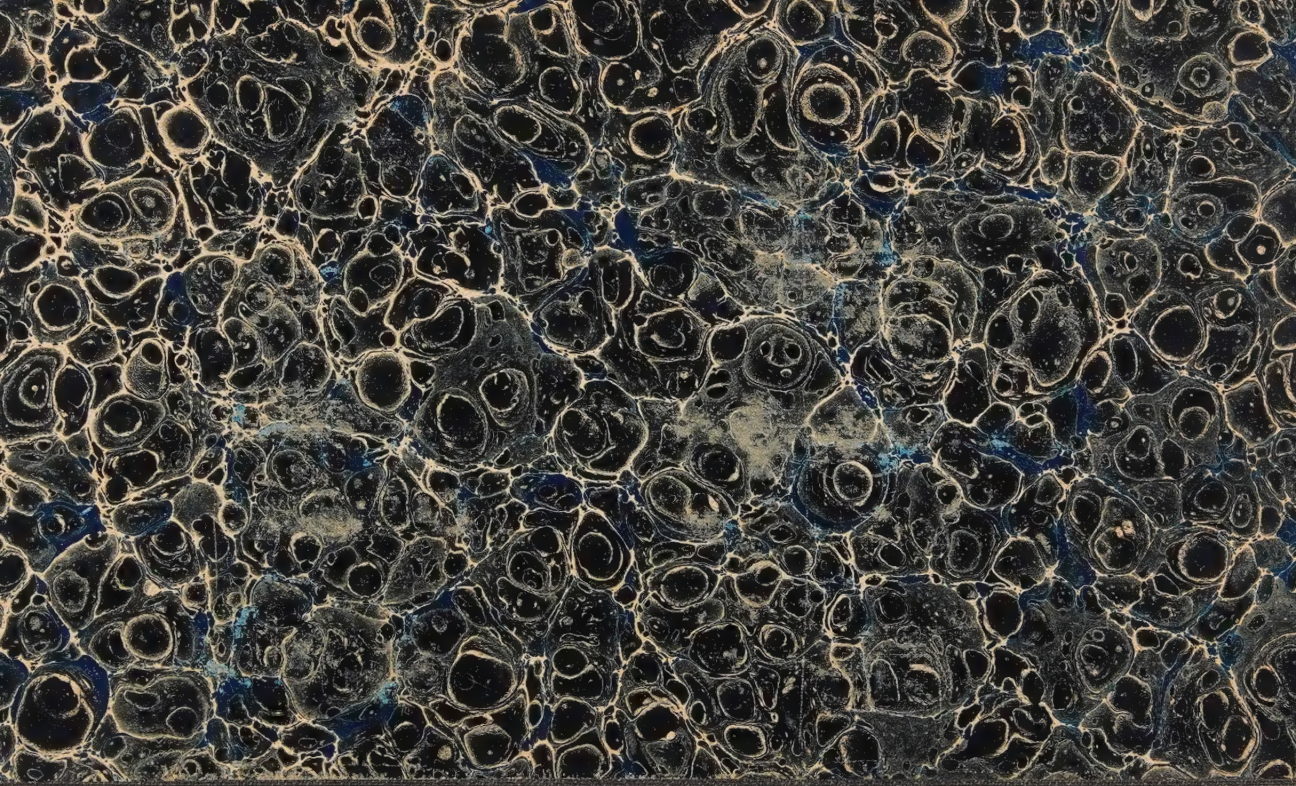
GTU Library
BR743 .H36
Hauck, Albert/Deutschland und England in
G
3 2400 00036 4400

BR
743
H36

341697

Hauck, A.
Deutschland und
England ...

BR
743
H36

341697

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709